Charles Renouvier's

Philosophie der praktischen Vernunft

kritisch beleuchtet

von

Friedr. K. Feigel,
cand. min.,
Oberlehrer am Realgymnasium Duisburg a. Rh.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

eingereicht bei der

Universität Leipzig.

1905.

Druck von Herrosé & Ziemsen, Wittenberg.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Geheimrat Prof. Dr. Heinze und
Geheimrat Prof. Dr. Wundt.

Meinen Eltern

in dankbarer Liebe

gewidmet.

Benutzte Literatur.

Ch. Renouvier: Essais de critique générale, 2. Aufl. 1875—1896.
1. Essai: Logique, 1875.
2. „ Psychologie, 1875.
3. „ Les principes de la nature, 1892.
4. „ Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, 1896.

Science de la morale, 1869.

Uchronie (l'utopie dans l'histoire), 2. Ausg. 1901.

Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 1885/86.

La nouvelle Monadologie (en collaboration avec L. Prat), 1899.

Les dilemmes de la métaphysique pure, 1901.

Histoire et solution des problèmes métaphysiques, 1901.

Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force, 1903.

F. Ravaisson-Mollien: La philosophie en France au XIX[e] siècle, 1868.

P. Janet: La philosophie française contemporaine, 1879.

La Critique Philosophique, 1881, Bd. I, S. 162—262; 1887, Bd. I, S. 359—376; S. 416—423; Bd. II, S. 155-158; 204—212.

Revue Philosophique, 1877, S. 321—356; 470—496; 576-608.

L'Année Philosophique, 1898, S. 1—19; 21—48.

H. Michel: L'idée de l'État, 1896.

A. Fouillée: Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, 2. Ausg., 1896.

Critique des systèmes de morale contemporains, 1883.

L'idée moderne du droit, 5. Ausg., 1904.

Bibliothèque du congrès international de philosophie, Paris 1900, Bd. I, S. 127—146.

R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie, 3. Aufl, 1898.

Fr. Ueberweg-M. Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie, 8. und 9. Aufl, 1898—1902.

W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., 1903.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Eine einzige Doktrin verlangt nach Renouvier rechtmässig unsere Zustimmung, nämlich die Moral;[1]) und was über das Gebiet der wissenschaftlich konstatierbaren Erscheinungen hinausgeht, hat nur dann verpflichtende Bedeutung für das innere Forum, wenn es sich aus der Moral ableiten lässt. Wo es sich also um Thesen über das Gebiet des Transzendenten handelt, da steht der praktischen Vernunft die Entscheidung zu: diesen Vorrang der praktischen Vernunft vor der thoretischen entdeckt zu haben, das hält R. für das wesentlichste Verdienst des Kritizismus.[2])

Die Aufgabe, R.s Philosophie der praktischen Vernunft, d. i. seine Moral und seine Philosophie der Postulate der praktischen Vernunft, einer Kritik zu unterwerfen, beansprucht demnach ein besonderes Interesse; das kritische Ergebnis ist für die Beurteilung des französischen Neokritizismus von besonderer Wichtigkeit. Im Folgenden soll diese Kritik vom eigenen Standpunkt des Neokritizismus versucht werden.

---

[1]) Morale II, S. 576. — [2]) Psychol. III, S. 163. Mor. I, S. 14.

Erster Teil.

Die Wissenschaft der Moral.

1. Die Vernunft als Grundlage der Sittlichkeit.

Als die notwendigen und ausreichenden Grundlagen der Sittlichkeit gibt R. im 1. Kapitel seiner „reinen rationalen Moral" die zwei Tatsachen an: 1. der Mensch ist mit Vernunft begabt, 2. der Mensch hält sich für frei.

Die Vernunft, die so als erste Grundlage der Sittlichkeit vorausgesetzt wird, ist nicht etwa die praktische Vernunft im Kant'schen Sinne, sie ist nichts weiter als die Funktion des Reflektierens, Vergleichens, Urteilens, verbunden mit dem Bewusstsein, dass man überlege, bevor man handelt. Sie ist also auch nicht etwa ein Vermögen des Unbedingten — diese die Grenzen des Verstandes überfliegende theoretische Vernunft der transzendentalen Dialektik hat R. immer als ein Unding abgelehnt — sondern sie deckt sich mit dem, was R. sonst Verstand (entendement) nennt. Sie überschreitet nicht die Gesetze des Verstandes, die Kategorien; die Setzung eines Unbedingten, Absoluten, Unendlichen bedeutet aber nichts anderes als Verletzung des fundamentalen kategorischen Gesetzes, das keine Determination gestattet ohne Limitation.[1]) Es ist im Interesse der Klarheit bedauerlich, dass R. den Gebrauch des Wortes „Vernunft" nicht vermieden hat; was er theoretische Vernunft nennt, ist der Verstand, und die praktische Vernunft ist in seinem streng phänomenalistischen System des noumenalen Fonds, den sie bei Kant hatte, ganz und gar beraubt und schon darum so schwer von der theoretischen Vernunft zu trennen, dass die Kant'sche Terminologie besser aufgegeben

[1]) Psych. III, S. 278.

wäre. Wir dürfen hinzufügen, dass der Neokritizismus eine solche Trennung auch dadurch verbietet, dass er auch in die theoretischen Probleme, vor allem in das grundlegende Problem der Gewissheit, die sog. praktischen Motive verflicht und z. B. die Freiheit auch zur Grundlage des Erkennens macht.[1]) Welche Antwort wäre denn im Sinne R.s auf die Frage zu geben, ob die theoretische oder die praktische Vernunft das Subjekt der Gewissheit sei, überall da, wo es sich um mehr als um das Gebiet der unmittelbaren Erfahrung handelt? Auf ein Entweder—Oder könnte sich R. hier gar nicht einlassen — Beweis genug für die Nutzlosigkeit, wenn nicht Unhaltbarkeit einer strengen Scheidung.

Soll die Beibehaltung der Kant'schen Terminologie dem Vater des Kritizismus die Ehre geben und den Neokritizismus als Neukantianismus kennzeichnen? Das wäre ein gefährliches Mittel zum guten Zwecke: die theoretische wie die praktische Vernunft Kants ist, wie R. sagt, durch das Absolute befleckt, jene in ihrer Beziehung auf ein Unbedingtes als Objekt, diese durch ihren intelligibeln Charakter, durch ihren noumenalen Fond. Wir werden sehen, dass R. selbst zuweilen in den orthodoxen Sinn dieser Termini zurückfällt, indem er vor allem der praktischen Vernunft manches zumutet und zutraut, was sie nach der Vernichtung der Noumena nicht mehr leisten kann.[2])

Wodurch wird denn nun aber dieses Vermögen des Vergleichens und Urteilens geeignet, eine der beiden „ausreichenden Grundlagen der Sittlichkeit" darzustellen? Zweierlei lässt sich darauf sagen: einmal dies, dass ein unüberlegter, instinktiver Akt als solcher keine sittliche Qualifikation zulässt. Damit ist gesagt, dass die Vernünftigkeit des Menschen eine Bedingung der Sittlichkeit ist, aber nicht etwa, dass sie eine ihrer Grundlagen sei. Es ist misslich, dass nicht einmal in solchen grundlegenden Erörterungen dem Bedürfnis, nicht etwa populärer Verständlichkeit, sondern einheitlicher logischer Entwicklung genügend Rechnung getragen ist; an Stelle von

---

[1]) Vgl. u. S. 38ff. — [2]) Vgl. u. S. 13f., 22f.

„fondement“ erscheint plötzlich „condition“, ohne dass über die Bedeutung dieses Wechsels ein Wort verloren wird.

Diese erste Antwort muss also als nebensächlich ausscheiden. Betrachten wir die zweite Antwort: „Die Leidenschaften (passions) des Menschen richten sich bei jedem Akte auf ein wünschenswertes Ziel, einen zu verwirklichenden Zweck, der immer als ein Gut vorgestellt wird. Immer bestimmt sich der Handelnde für das, was ihm als ein Gut für ihn erscheint. Er ist also gehalten (tenu), im Blick auf das Gut zu handeln. Nun sind aber die Güter vielfältig, stehen oft im Gegensatz zu einander; daher die Notwendigkeit der Wahl, daher die Intervention der wenigstens scheinbaren Freiheit in die Bewegung der Überlegung und in die Entschliessung, die ihr ein Ziel setzt. Die Sittlichkeit besteht in dem Vermögen oder in dem Akt, sich für das Bessere zu bestimmen, d. h. unter den verschiedenen Ideen des Tuns die ganz besondere Idee eines Tunsollens anzuerkennen und ihr zu entsprechen.“[1])

R. will, das muss von vornherein ins Auge gefasst werden, eine absolute Moral begründen, eine der Mathematik vergleichbare Wissenschaft, die sich auf reinen Begriffen aufbaut und notwendige rationale Formen zum Gegenstande hat.[2]) Wie unexakt sind diesem Anspruche gegenüber die angeführten Sätze! Wie will man auf das im Menschen empirisch zu konstatierende Streben nach Gütern, auf sein Vermögen der Vergleichung der verschiedenen Güter und der Bestimmung des besseren und besten eine kategorische, unabhängige Sittlichkeit bauen? Was hat das tatsächlich überall vorhandene Streben nach dem Begehrenswertesten unter dem Begehrenswerten mit dem Tunsollen im sittlichen Sinne gemein? „Der Mensch erkennt unter den verschiedenen Ideen des Tuns die ganz besondere des Tunsollens an“: das „Besondere“ dieser letzten Idee ist entweder nichts Besonderes, nämlich dann, wenn es sich um das Begehren des Begehrenswertesten handelt, oder aber es ist wirklich etwas so Besonderes, dass es auf eine besondere Quelle hinweist. Durch den schillernden Gebrauch

---

[1]) Mor. I, S. 2—4 vgl. S. 16. — [2]) Préface der Morale S. 1.

von Ausdrücken wie „sollen“, „gehalten sein“ verhüllt R. nur die Kluft, die das Seiende vom Seinsollenden, das Natürliche vom Sittlichen trennt.

Indem übrigens R. diese zweite Anwort auf das Streben des Menschen nach Zwecken, nach Gütern baut, gibt er der Sittlichkeit neben der Vernunft und der scheinbaren Freiheit des Menschen eine dritte Grundlage oder wenigstens Bedingung, wenn er es auch nicht zugeben will. Wir werden sehen, dass er tatsächlich nicht ohne sie auskommt.[1])

2. Die Freiheit als Grundlage der Sittlichkeit.

Die grosse Errungenschaft, die der Kritizismus bedeutet, besteht nach R. in der Hauptsache darin, dass er die altgewohnte Reihenfolge: theoretische Philosophie — praktische Philosophie umgekehrt hat. Die Moral hat jetzt ihr eigenes Gebiet abseits von allen Theorien, sie hat es nicht mehr nötig, sich auf erborgte, als erwiesen vorausgesetzte Thesen der theoretischen Philosophie, vor allem auf die These der Freiheit als einer objektiven Realität zu stützen. Wohl ist R. der Realität der Freiheit gewiss,[2]) aber diese seine Gewissheit gründet sich auf sittliche Motive, sie kann also nicht selbst wiederum die Moral begründen helfen, mit anderen Worten: das Postulat der Freiheit als einer Realität entsteht erst aus der Moral, es geht ihr nicht voraus, die reine Moral muss von diesem Problem unabhängig sein.[3])

Was für die Begründung der Moral unentbehrlich ist, das ist nach R. nicht die tatsächliche Freiheit, sondern die scheinbare (apparente), die praktisch geglaubte Freiheit. In ihr hat die Moral eine Grundlage, die auch von dem strengsten Deterministen anerkannt wird.

Ist diese zweite „Grundlage“ mehr als die erste geeignet, das Gebäude einer rationalen, unabhängigen Moral zu tragen? — Ohne weiteres ist zuzugeben, dass der Mensch sich nie für verpflichtet halten würde, wenn er nicht an seine Freiheit

---

[1]) Vgl. u. S. 8ff. — [2]) Vgl. u. S. 33ff. — [3]) Vgl. Mor. I. S. 5ff. 14.

glaubte: der Glaube an Verpflichtung setzt den Glauben an Freiheit voraus. Aber schon auf dem Gebiet der Beschreibung psychologischer Erscheinungen geht es nicht an, von Begründung der Sittlichkeit durch den Glauben an die Freiheit zu reden. Dass ich mich verpflichtet fühle und glaube, ist dadurch bedingt, dass ich mich für frei halte; aber die Konstituierung auch nur des Glaubens an eine Verpflichtung ist durch den Glauben an die Freiheit auch nicht in etwas erklärt. Ein Bote soll etwas bestellen: dass er sich für verpflichtet hält, den Auftrag auszuführen, setzt voraus, dass er an die Möglichkeit der Ausführung wie der Nichtausführung glaubt; aber woher der Auftrag, woher die Verpflichtung?

Also wieder eine Verwechslung von condition und fondement! Aber nehmen wir einmal an, der praktische Glaube an die Freiheit sei wirklich aktiv beteiligt an dem Zustandekommen des Glaubens an die Pflicht: Was wäre dadurch für die Begründung einer Moral, die gleich der Kant'schen eine kategorische, von aller Erfahrung unabhängige Verpflichtung statuieren will, gewonnen? Es handelt sich ja doch nicht darum, eine psychologische Beschreibung zu geben! Abgesehen davon, dass es bei einem Kantianer auffallen muss, wenn er überhaupt von empirischen Tatsachen, hier von psychologischen Tatsachen, zu notwendigen rationalen Formen aufsteigen zu können glaubt, — wie soll sich aus dem Glauben an die Freiheit, also aus etwas durchaus Subjektivem, was nach R. selbst für die Realität der Freiheit nicht das Geringste beweist,[1]) die Realität einer Verpflichtung deduzieren lassen?

Der Versuch, die Moral auf unbestrittene Tatsachen zu gründen, um nicht mit einem Postulat, einer Hypothese beginnen zu müssen, der Versuch, eine unabhängige Moral wissenschaftlich zu begründen, muss bis zu diesem Punkte als misslungen gelten. Die beiden behandelten „Grundlagen“ der Moral werden allerdings auch von den Utilitaristen und Deterministen nicht angefochten. Woher kommt es denn aber, dass diese trotz dieser Gemeinsamkeit zu Ergebnissen gelangen,

---

[1]) Mor. I, S. 5, vgl. Monadologie S. 170.

die der kritischen und neokritischen Moral diametral entgegengesetzt sind? Liegt das an fehlerhaften Deduktionen ihrerseits oder am Ende daran, dass die Grundlage der Sittlichkeit in Wirklichkeit für R. eine ganz andere ist, als es bis hierher scheint? R. sagt,[1]) die Begründung der Moral auf die scheinbare Freiheit biete den Vorteil, dass sie auch den Deterministen „nicht von dem Gebiete der Sittlichkeit ausschliesse"; er sieht darin eine Bestätigung der Wahrheit und Universalität seiner Moral. Auch hier muss zunächst die Unbestimmtheit des Ausdrucks auffallen: Meint R., dass ein Determinist trotz der Leugnung einer realen Freiheit nach sittlichen Massstäben urteilen, loben, strafen usw. könne, weil eben die Sittlichkeit sich nur auf die scheinbare Freiheit gründe? R. hat diese Erscheinung sonst als auffallende Inkongruenz von Theorie und Praxis gekennzeichnet; wie sollte die Inkonsequenz der Deterministen etwas für die Wahrheit der neokritischen Moral beweisen? Oder meint er, dass auch ein Determinist auf dieser gemeinsamen Grundlage ein System der Moral, der Moral im R.schen Sinne, aufbauen könne? Woher kommt es dann, dass sich R. eben durch sittliche Motive zum Postulat der Freiheit als einer Realität gedrängt sieht und damit der schroffste Gegner des Determinismus wird? Eben dadurch, dass trotz dieser gemeinsamen „Grundlagen" die deterministische Moral ganz anders ausfällt als die neokritische, ja dass für das Urteil R.s die deterministische „Moral" gar keine Moral, sondern nur eine Physik der Sitten ist, ist zur Genüge bewiesen, dass die Moral auf einem ganz anderen Grunde ruht.

Nicht als Grundlage, wohl aber als Sanktion der Moral wird die Freiheit als reale Freiheit postuliert,[2]) nachdem die kategorische Moral anderweitig begründet ist. Was ist von dieser Folgerung der Realität der Freiheit aus der Realität der Verpflichtung zu halten? — Von tatsächlicher Verpflichtung kann nur die Rede sein bei einem tatsächlich freien Wesen. Ist also die Verpflichtung kategorisch, so ist in dieser These die Realität der Freiheit mit ausgesprochen, sie ist nicht erst

---

[1]) Mor. I, S. 8. — [2]) Mor. I, S. 292 ff.

aus jener abzuleiten.[1]) Die Schlussfolgerung R.s ist ein circulus vitiosus: Wir sind nur verpflichtet, wenn wir frei sind; — wir sind frei, weil wir verpflichtet sind.[2]) Gelingt es also R., die kategorische Verpflichtung ohne Postulat, ohne Hypothese zu statuieren, so hat er damit auch die Freiheit als eine Realität erwiesen, dann ist die von ihm oft wiederholte Behauptung, es sei unmöglich, die Realität der Freiheit zu beweisen, von ihm selbst widerlegt, und er braucht nicht mehr so bescheiden von dem Postulat der Freiheit, von der Sanktion der Moral durch die Freiheit zu reden. Gelingt es ihm nicht, muss er die Moral selbst auf eine Hypothese gründen, dann ist und bleibt eo ipso auch die Freiheit wenigstens auf dem Gebiete der Moral eine Hypothese; dann tut man ihr schon zu viel Ehre an, wenn man sie ein Postulat nennt.

3. Beziehung der Sittlichkeit zur Finalität.

Der möglichst allgemein zu fassende Begriff eines Tunsollens, das sich aus der Vernünftigkeit und aus der vorgestellten Freiheit des Menschen ergibt, soll der Begriff sein, der den elementarsten Zustand der Sittlichkeit konstituiert.[3]) Wir bemerkten schon oben,[4]) dass dieser Begriff des Tunsollens sich nicht erhebt über die Tatsache des Strebens nach Gütern, die als psychologisches Gesetz zu konstatieren ist; dieses Gesetz ist nichts anderes als die ins Praktische, in die Tat sich umsetzende Kategorie der Finalität. Es wird sich im Folgenden zeigen, dass R. tatsächlich auch das Streben nach Gütern als eine Grundlage der Moral benützt. Allgemein anerkannt ist dieses Streben, so gut wie die Fähigkeit des Menschen zu abstrahieren, zu vergleichen, zu urteilen einerseits, sein praktischer Glaube an Freiheit des Wollens und Handelns andrerseits; dass das Streben nach Gütern für die Begründung einer Moral verwendet werden kann, ganz anders als der die Vorstellung der Verpflichtung nur bedingende Glaube an die Freiheit, ist durch die Existenz der utilitaristischen Moralsysteme

---

[1]) Vgl. Esquisse etc. II, S. 383. — [2]) Vgl. Fouillée: Critique des syst. etc. S. 115ff. — [3]) Mor. I, S. 16. — [4]) Vgl. oben S. 4f.

genügend bewiesen. Bis hierhin hat R. absichtlich nur auf allgemein anerkannte Tatsachen seine Moral zu bauen versucht; was ihn hindert, die weitere allgemein anerkannte Tatsache des Strebens nach dem Glück ausdrücklich als eine Grundlage der Moral anzuerkennen, das ist wohl die Absicht, seine „reine, rationale Moral“ gegen die utilitaristische abzugrenzen, sie vor Befleckung durch das utilitaristische Prinzip zu bewahren. Aber Tatsache ist darum doch, dass er das utilitaristische Prinzip benützt.

„In den Fällen, in denen das Sittengesetz uns verpflichtet, denen wehe zu tun, die wir lieben, bewahrt es seine imperativische Kraft nur dank der in uns lebenden Überzeugung, dass das allgemeine Interesse, das sich an die strenge Beobachtung des Gesetzes knüpft, über dem besonderen Interesse steht, das uns gebietet, das Gesetz zu verachten.“[1]) Was heisst das anders als, dass das Sollen konstituiert wird durch das Gut, das durch das Handeln verwirklicht werden „soll“? Dann muss natürlich Kants These, dass die Begriffe Gut und Übel durch das Sittengesetz bestimmt werden, nicht dieses durch jene, als paradox gelten, dann fällt es nicht auf, dass die „passion du bien“, also die Leidenschaft, die das „Gute“ zu tun begehrt, weil es ihr als ein Gut, als ein Zweck vorschwebt, — die Kategorie der passion steht in der Reihe der Finalitätskategorie — ein „Element des Gesetzes“ genannt wird.[2])

Für den Widerspruch zwischen diesem Sachverhalt und dem Bestreben, die Moral nicht ausdrücklich auf ein dem Utilitarismus eigentümliches Prinzip zu gründen, ist Folgendes sehr bezeichnend: R. handelt erst im 2. Buche, das „die sekundären Prinzipien der Moral“ zum Gegenstande hat, von dem Glück und den für sich selbst gewollten Zwecken. Aber gleich auf der ersten Seite dieses Buches muss er zugeben, dass von den Elementen, welche die moralische Analyse ausschalten musste, um Gesetze zu erreichen und die Wissenschaft zu konstituieren, eines trotz allem immer gegenwärtig gewesen sei, selbst ohne dass es erwähnt wurde (!), ein Element, das

---

[1]) Psych. III, S. 136. — [2]) a. a. O. S. 137.

im Grunde keinen geringeren Platz einnehme als die Vernunft, nämlich die Endursache, die das Prinzip der Leidenschaften sei, das Gut im allgemeinen, das Glück. Ja, er geht hier so weit zu behaupten, die Vernunft habe nur soweit Wert und Anspruch auf Anerkennung, als sie dem Glücke diene. Nicht die Vernunft ist das erste Bewegende, sondern die Leidenschaft. Nur darum, weil das Sittengesetz das beste Mittel ist, das Glück dessen zu gründen und zu sichern, der es befolgt, nur darum kann es von ihm fordern, dass er im einzelnen Falle auf ein Glück, auf die Befriedigung seiner Wünsche verzichte.[1]) Zwar wird hier nicht gesagt, dass das Sittengesetz auch in seinem Ursprung nur Mittel zum Zwecke sei, es ist als schon „en vertu du principe d'obligation de conscience" bestehend vorausgesetzt, — aber was ist von einer in ihrem Ursprung unabhängigen, kategorischen Verpflichtung zu halten, die ihren Wert heterogenen Bedingungen verdankt, von einer als Selbstzweck gesetzten Verpflichtung, die überall, wo sie wirksam werden soll, nur berechtigt ist, sich als Mittel durchzusetzen?

R. betrachtet den Menschen zunächst in der elementaren Sphäre der Moral, d. h. als für sich allein existierend, reduziert auf sein eigenes Leben und seine eigene Vernunft, — natürlich nur in der Abstraktion, nicht als ob der Mensch jemals in dieser Einsamkeit existiert hätte; er fragt sich, welche Zwecke diesem „homme philosophique" den Gedanken eines Tunsollens im allgemeinsten, einfachsten Sinne suggerieren können, wie er dazu kommen kann, gewisse Zustände und Akte unter denen, die von ihm abzuhängen scheinen, anderen vorzuziehen. Der „philosophische Mensch" erfährt nach einigen Versuchen und Fehlern, dass seine primären Zwecke sich oft nicht decken mit den sekundären, die umfassenden, allgemeinen, dauernden mit den aktuellen, besonderen, vorübergehenden, die „Zwecke der Vernunft" mit den Zwecken der Leidenschaft. Schon um der Erhaltung seines Lebens und seiner Genussfähigkeit willen wird er da und dort auf gewisse Güter verzichten. Dann aber wird er als vernünftiges Wesen die Fähigkeit der Vernunft

[1]) Mor. I, S. 171 f.

sich zu erhalten bestrebt sein, es wird ihm gefallen, aufmerksam, intelligent, scharfsichtig zu bleiben und damit die volle Herrschaft über sich selbst zu behalten; er wird zu diesem Zwecke die unedeln Leidenschaften zügeln und die der Herrschaft über das eigene Ich gefährlichen Gelegenheiten meiden. Diese Herrschaft über das eigene Ich, die überlegte Lenkung seiner selbst, der Streit gegen die Reize, die „die Vernunft nicht gebilligt hat“, konstituiert die virtus militans der Kraft, des sittlichen Mutes; die Erhebung des Geistes zu den „höheren“ Zwecken konstituiert die Klugheit oder Weisheit; die Erhaltung des Gleichgewichts durch Zurückdrängung der sinnlichen Güter konstituiert die Mässigung. Diese drei Kardinaltugenden sind zusammen identisch mit der Tugend überhaupt, mit der praktischen sittlichen Vernunft. Durch diese Idee der Tugend soll die Idee der Pflicht erklärt werden, die „unter den angegebenen Bedingungen als Pflicht gegen das eigene Ich unbestreitbar und klar auftritt“. Der Mensch weiss, dass, je nachdem er handelt, die äusseren und inneren Bedingungen seiner Existenz sich ändern; und da er ein vernünftiges Wesen ist, kann es ihm nicht gleichgültig sein, wie sie sich ändern. Er hat eine Vorstellung von der idealen Person, die er werden möchte, die er werden „soll“; schon kraft seiner Natur wird er sich diesem Ideal anzugleichen trachten.[1])

Zunächst muss festgelegt werden, dass alles, was nach diesen Gedankengängen die Moral begründen soll, mag es nun die Erhaltung der physischen oder der vernünftigen Existenz zum Ziele haben, sich kurz als Streben nach dem Nützlichen im weitesten Sinne bezeichnen lässt. R. selbst hat dem Begriff des Nutzens eine Ausdehnung gegeben, durch die auch die intellektuellen Sorgen und Arbeiten, die Tätigkeit der Vernunft, die dem Menschen die volle Herrschaft über das eigene Ich sichert, in den Kreis des Nützlichen einbezogen werden.[2]) Auch das Ideal, dem der Mensch kraft seiner Natur zustrebt, kann in diesem Zusammenhang nur ein anderes Wort für

---

[1]) Mor. I, S. 16—25. — [2]) a. a. O. S. 193—206.

Interesse oder Nutzen sein, die Vernunft nichts weiter als ein Mittel zur Verwirklichung des Nützlichen; wenn sie einen Zweck nicht „billigt", den die Leidenschaft verwirklichen möchte, so tut sie es doch nur um des Nützlichen willen. Es kann also nicht geleugnet werden, dass in den oben skizzierten Ausführungen R.s die Moral auf das Streben nach dem Nützlichen gegründet, ja mit ihm identifiziert wird. Und nun lese man — um dies hier gleichsam in Parenthese vorwegzunehmen — die Erörterungen R.s über Interesse und Nutzen,[1]) um zu sehen, wie die prinzipielle Unsicherheit die Einheitlichkeit des Werkes zerstört! Da wird[2]) die auf die Vernunft und das Ideal sich gründende Pflicht dem ganzen Gebiet des Nützlichen prinzipiell gegenübergestellt. Die Ausführungen dieses Kapitels klingen so, als wären sie von einem Gegner R.s zur Widerlegung der Thesen des 1. Buches geschrieben. Nachdem sich die „reine, rationale Moral" schliesslich doch gezwungen gesehen hat, sich auf den kategorischen Imperativ als ultimum refugium zurückzuziehen,[3]) wird der utilitaristische Pfeiler, der sie zu einem grossen Teil hatte tragen sollen, abgebrochen. Wie passt dieses trostlose Schauspiel betrogener Hoffnung in ein Werk, das die Moral als Wissenschaft, nur der Mathematik vergleichbar, aufzubauen beansprucht?

Sehen wir im einzelnen zu, warum die Moral nicht auf das Streben nach dem Nützlichen gebaut werden kann! — Zwischen Nützlichem und Nützlichem ist immer ein Konflikt möglich; kann die Vernunft, das Vermögen der Reflexion und Verallgemeinerung, in das Durcheinander der sich befehdenden Güter Ordnung bringen und das Streben pflichtmässig bestimmen?

Zunächst ist eine Ungenauigkeit richtigzustellen: R. redet zuweilen von Zwecken der Vernunft;[4]) nun ist aber nach seinen eigenen Prinzipien der Zweck immer und überall Objekt der „Leidenschaft"; sie ist das erste Bewegende, also kann sie nimmermehr durch die sog. Zwecke der Vernunft zurück-

---

[1]) Mor. I, S. 193—206. — [2]) a. a. O. S. 200f. — [3]) Vgl. u. S. 18ff. — [4]) z. B. Mor. I, S. 19. 220. Vgl. o. S. 10.

gedrängt werden. Die Endursache ist das Prinzip der Leidenschaften,[1]) sogar das Prinzip der Vervollkommnung des Seins ist ein „principe passionnel".[2]) Also auch die der Pflicht eigentümlichen „Zwecke" sind Objekte der Leidenschaft, sofern sie als Güter in Betracht kommen.[3]) Von einer Entgegensetzung passioneller und vernünftiger Zwecke kann also keine Rede sein. Nur um Konflikte zwischen Zwecken der blinden und Zwecken der durch die Vernunft erleuchteten Leidenschaft, zwischen Zwecken der niedrigen und Zwecken der edeln, Zwecken der interessierten und Zwecken der uninteressierten Leidenschaften[4]) kann es sich handeln.

Kann nun die Vernunft den Streit der Zwecke von sich aus befehlend schlichten? — Als blosses Vermögen des Abstrahierens und Vergleichens ist die Vernunft im Neokritizismus zur Magd degradiert; und in dieser dienenden Stellung kann sie wohl theoretisch Ordnung in das Durcheinander der vorgestellten Zwecke bringen, indem sie die verschiedenen Zwecke nach ihren wesentlichen Unterschieden, ihrer grösseren oder geringeren Ausdehnung usw. gruppiert, aber, welche Zwecke der Mensch dann zu verwirklichen hat, darüber hat sie nichts zu befehlen. Ordre im Sinne der Ordnung, aber nicht im Sinne des Befehls, steht in ihrer Macht, so lange sie nicht anderweitig Verstärkung erhält. Die hohe Stellung, die R. der Vernunft anweist, ist dadurch untergraben, dass er der Vernunft den noumenalen Fond entzogen hat, der bei Kant den Thron der praktischen Vernunft trägt.

Also: eine Leidenschaft kämpft mit der andern, — welcher Instanz steht die Entscheidung zu? Ein Mensch kann die Befriedigung seiner sinnlichen Leidenschaften dem langen Leben und dem Frieden der Seele vorziehen; wie will man diese seine Wahl vom Standpunkt der Nützlichkeit aus redressieren? R. sagt selbst: „Ein systematischer Verbrecher wird über die Theorie des Nützlichen triumphieren, indem er erklärt, dass die grossen Genüsse, obwohl sie mit den aus dem

---

[1]) a. a. O. S. 171. — [2]) Monad. S. 179. — [3]) Monad. S. 185. — [4]) Vgl. Psych. I, S. 249 ff. Monad. S. 185 ff.

Verbrechen folgenden Unglückschancen verbunden sind, doch geeigneter sind, ihn zu befriedigen, als der Besitz einiger magerer Güter samt allen möglichen Chancen des Friedens und der Ruhe."[1]) Dieses Urteil des Verbrechers hält R. selbst für logisch unanfechtbar. Das einzige Mittel, das er vom Standpunkte der Finalität aus hat, ihn aus seiner Position zu vertreiben, ist das Postulat der endlichen Harmonie zwischen Pflicht und Glück, das Postulat der Unsterblichkeit und Vergeltung.[2]) Aber es liegt auf der Hand, dass es unmöglich ist, mit Hilfe dieses Postulates die Moral zu begründen, wo doch nach R. wie nach Kant umgekehrt die Moral den Glauben an die Unsterblichkeit begründet.[3])

R. bemerkt selbst, dass das Tunsollen, das er bis jetzt deduziert hat, doch noch nicht auf der Höhe einer eigentlichen sittlichen Verpflichtung steht. Die Empfindung (sentiment) einer Verpflichtung soll aber schon auf dieser elementaren Stufe des „philosophischen Menschen" aus den besprochenen Grundlagen und Bedingungen resultieren; nur dass es sich nicht um eine Verpflichtung gegen eine andere Person oder um eine von einer fremden Macht auferlegte Verpflichtung handelt, sondern einfach „um die Empfindung, die der Mensch hat gegenüber der Idee dessen, was er sein und tun ‚soll', um seine Natur zu erhalten und zu entfalten, indem er sie dem Plane angleicht, den seine Vernunft zu zeichnen fähig ist und zu dessen Ausführung ihn sein Bewusstsein auffordert".[4]) Was hier zuletzt von einer Aufforderung durch das Bewusstsein — oder soll am Ende gar conscience hier das Gewissen, also das sittliche Bewusstsein bedeuten? — gesagt ist, geht augenscheinlich über die bisher gegeben Prämissen hinaus. R. will die Empfindung einer Verpflichtung deduzieren, — die Aufforderung durch das Bewusstsein, durch die hier die Verpflichtung erklärt werden soll, erklärt Gleiches durch Gleiches; sie ist selbst nur ein anderer Ausdruck für das, was zu erklären, zu deduzieren ist. Die besagte Empfindung wird dann weiter

---

[1]) Mor. I, S. 205. — [2]) Mor. I, S. 173. 177. — [3]) Vgl. S. 206. 219. Vgl. auch Fouillée a. a. O. S. 113f. — [4]) Mor. I, S. 26.

bezeichnet als das „dunkle Produkt aller Tendenzen des intellektuellen und moralischen (!) Lebens in seiner Reinheit, dank denen wir zu Akten geneigt sind, deren Wahl den Zweck hat, in uns und durch uns Personen zu bilden, deren sämtliche Funktionen unseren Ideen des Guten adäquat sind“.[1]) Von „moralischem Leben“ ist R. bis hierher noch nicht zu reden berechtigt; abgesehen von dieser petitio principii hält sich der zitierte Satz mehr als der ihm voraufgehende auf dem Gebiet der Leidenschaft, dem Gebiet der Finalität: Die Tendenz steht als Kategorie in der von der Finalität beherrschten Reihe, und unter den „Ideen des Guten“ ist noch immer nichts anderes zu verstehen als das Zweckmässige, Nützliche. Wie wenig diese dunkle Empfindung einer Verpflichtung mit dem sittlichen Bewusstsein zu tun hat, zeigt sich dann gleich darin, dass das die sittliche Verpflichtung enthaltende Urteil ein apriorisches (irréductible) synthetisches Urteil genannt wird, das die Idee des „vernünftigen Zweckes“ mit der Idee des sittlichen Sollens verbindet.[2])

Trotzdem wird der Versuch, die Moral auf das Streben nach Gütern zu gründen, in der „höheren Sphäre der Moral“, die die reziproken Relationen zwischen verschiedenen Personen in sich begreift, wiederholt. Hier soll nun das Bewusstsein der Verpflichtung in seiner ganzen Kraft erscheinen. Zwei in natürlicher Assoziation stehende vernunftbegabte Wesen „werden notwendig dazu kommen, ein gemeinsames Gut zu begreifen, das sich aus ihren vereinigten Gütern ergibt; sie werden den Begriff des Gutes, den sie bis jetzt nur jeder für sich angewendet haben, nun auch auf eine Ordnung anwenden, die sie beide auf zwiefache Art zusammenfasst, sofern nämlich 1. der eine, allgemein geredet, den nämlichen Zweck hat wie der andere und 2. beide solche Güter bemerken, die aus ihrer Verbindung entstehen. Dann wird jeder dafür halten, dass es zur Pflicht gegen das eigene Ich gehört, diese Ordnung zu verwirklichen“.[3]) Voraussetzung für die Verwirklichung eines gemeinsamen Gutes ist nun aber dieses, dass

[1]) a. a. O. S. 26f. — [2]) Vgl. u. S. 18f. — [3]) Mor. I, S. 74.

jeder auf das ausgesprochene oder stillschweigend vorausgesetzte Versprechen des andern rechnen kann. Das wird er können, weil sie „ähnliche oder gleiche Personen sind, zwischen denen eine allezeit mögliche geteilte Identität (identité divisée) und gegenseitige Substitution das herstellt, was man eine doppelseitige Relation und praktisch vertauschbare Rollen nennt. Es folgt daraus, dass, wenn der eine sich in seinem Bewusstsein verpflichtet, er es nicht mehr bloss gegen sich selbst tut, wie in der elementaren Sphäre der Moral, sondern gegen ein anderes Ich, so dass die Verpflichtung so lange dauert, als jenes andere Ich unverändert bleibt. Zwei Personen bilden so sittlich nur eine einzige Person, aber unter der Bedingung, dass diese einzige Person doppelt gesetzt wird. Der Sinn der Verpflichtung ändert sich damit wesentlich: Sie wird bei dem einen zum Recht, zum Creditum, bei dem andern zur Pflicht, zum Debitum; dieses Recht und diese Pflicht konstituieren zusammen die Gerechtigkeit".[1]) „Die besagte Gleichheit anerkennen und folglich (!) anerkennen, dass man die anderen und sich selbst mittelst einer immer möglichen Umkehrung der Glieder der reziproken sittlichen Relation, in der man steht, beurteilen muss (!), das macht das Bewusstsein der Verpflichtung aus."[2])

Dieser letzte Satz klingt wie ein analystisches Urteil: Bewusstsein einer Verpflichtung ist Bewusstsein eines Sollens. Und doch soll er mehr geben als eine Erläuterung, er soll nicht beschreiben, sondern deduzieren, das beweist der folgende Satz, in dem gesagt wird, weiter gehen und eine andere „Grundlage" der Verpflichtung suchen wollen, das heisse die Grenzen der Moral und der Wissenschaft verlassen. Aber R. hat, wie sich gleich zeigen wird, mit allen bisherigen Deduktionen das eigentliche Gebiet der Moral noch gar nicht erreicht, eine Gefahr, es zu verlassen, kommt also vorerst für ihn nicht in Betracht.

Der Zweck des Nächsten soll sich mir nach den zitierten Sätzen darum als mein eigener Zweck darstellen, weil der

---

[1]) a. a. O. S. 77—79. — [2]) a. a. O. S 84.

Nächste eine mir gleiche Persönlichkeit ist, die ich unschwer mit der meinigen in der Vorstellung vertauschen kann. Aber wie soll diese abstrakte Substitution für sich allein mein Handeln altruistisch bestimmen können! Wohl wird sie es mir als selbstverständlich erscheinen lassen, dass dieser andere ebenso nach Gütern für sich strebt, wie ich nach Gütern für mich strebe; aber für die Sittlichkeit wäre von einer solchen Substitution nur dann etwas zu erhoffen, wenn sie auf halbem Wege stehen bliebe und in dem Satze: „A strebt naturgemäss nach Zwecken für A" nur an der zweiten Stelle A durch B ersetzte. Das hiesse aber, den Satz nach mathematisch abstrakten Gesetzen behandeln und über der abstrakten Gleichheit von A und B die fundamentale Verschiedenheit vergessen, die gerade nach den Prinzipien des R.schen Personalismus die Individuen scheidet. Auf dem Gebiete der lebendigen Wirklichkeit ist es unmöglich, eine Person durch eine andere zu ersetzen. Zwischen A und B, möchte ihre Ähnlichkeit auch einen Grad erreichen, der alles empirisch Konstatierte weit hinter sich lässt, bleibt der unausgleichbare Unterschied, dass A eben A und nicht B ist.[1]) Und so kommt es, dass nach der in der angegebenen Weise erfolgten Substitution der Satz nicht etwa, wie der Mathematiker R. wohl glauben möchte, in seinem Werte unverändert geblieben, sondern vielmehr in sein Gegenteil verkehrt ist. In seiner ersten Gestalt besagte er die allgemein anerkannte Tatsache, dass jeder nach seinen eigenen Zwecken strebt; in der veränderten Gestalt will er uns das Gegenteil glauben machen, indem er einen Doppelgänger B sich an die Stelle des A einschleichen lässt. Ist diese Realisierung einer Abstraktion nicht auch ein Stück „Realismus"? Hätte der Relativist R. solche Ausführungen in einem fremden System gefunden, so würde er sie zweifellos schroff zurückgewiesen haben.

Anders wäre es, wenn der Zweck des B immer und überall auch Zweck des A wäre, wenn das gemeinsame Gut zweier Menschen und weiterhin das allgemeine Gut sich mit dem individuellen deckte, — wohl verstanden, mit dem, was die

---

[1]) Vgl. auch Fouillée a. a. O. S. 94.

„Leidenschaft“ des Menschen, die vorerst noch immer ganz auf sich selbst steht, durch keinen kategorischen Imperativ und durch kein Postulat schliesslicher Harmonie zwischen Gütern und Pflichten reguliert wird, als Gut anerkennen kann. Dem ist aber nicht so. Die sämtlichen Schwierigkeiten des Utilitarismus türmen sich auf:[1]) Noch hat R. kein Mittel, sie zu überwinden.

4. Der kategorische Imperativ als Grundlage der Sittlichkeit.

Nach vergeblichen Versuchen, das Sittengesetz zu deduzieren, erscheint es unvermittelt und plötzlich in den Formen, die ihm Kant gegeben hat. Nutzen und Zwecke dienen zwar notwendig als Motive der Handlungen, aber als blosse Materie des Wollens, der Pflicht liefern sie nicht die Form der Verpflichtung und schliessen nicht das Wesen des Gerechten in sich. In vielen Versionen wird dieser Gedanke ausgesprochen: „Die Sittlichkeit an sich ist frei von der Kenntnis der Zwecke und von jeder Betrachtung des, sei es universalen, sei es partikularen Nutzens.“ „Das Gerechte kommt zuerst, das Nützliche zuzweit.“ Es besteht eine „kapitale Diffferenz zwischen dem Verfahren, welches das Gerechte, und dem, welches das Nützliche als Regel verwendet“. Wer die Moral auf Zwecke gründet, kommt nur zu einer heteronomen, nie zu einer autonomen Sittlichkeit.[2])

Es ist zu bedauern, dass auch in diese klaren Unterscheidungen da und dort wie durch eine Hintertür Verwirrung kommt. Da, wo zum ersten Mal klar anerkannt wird, dass das Urteil, welches die Idee des „vernünftigen Zweckes“ und die Idee des sittlichen Sollens verbindet, ein synthetisches Urteil ist,[3]) dass somit das sittliche Sollen sich wesentlich von dem Streben nach Zwecken unterscheidet, wird das Gewonnene fast verdorben durch einen parenthesenähnlichen Zusatz, welcher

[1]) Vgl. Mor. I, S. 203—206. — [2]) Mor. I, S. 93. 181 f. 94. 201. 206. 219 f. — [3]) a. a. O. S. 27.

besagt, die Synthese vollziehe sich im Bereich der Kategorie der Finalität. Ist also doch wieder das Sollen nichts weiter als ein Streben nach Zwecken? Wohlan! Dann ist das besagte Urteil nicht mehr synthetisch; wenn ich naturgemäss nach Gütern strebe, und wenn ich dieses oder jenes Gut verwirklichen kann, so ist eo ipso klar, dass ich diese durch meine Tätigkeit erreichbaren Güter zu erarbeiten für meine Aufgabe halte. Aber eine spezifisch sittliche Aufgabe ist in diesem analytischen Urteil nimmermehr ausgesprochen; dazu bedürfte es einer wirklichen Synthese zwischen der Kategorie der Finalität und dem Begriff des Sollens, den R., wie wir weiterhin sehen werden, zum Schaden seiner Philosophie nicht in sein Kategoriensystem aufgenommen hat.[1])

Ähnlich unentschieden und verwirrend ist die Anmerkung Mor. I, S. 96: R. hat klar anerkannt, dass das Gesetz als Gesetz sich nicht auf Zwecke gründen lässt, dass das Prinzip der Verpflichtung sich ohne sie, nötigenfalls gegen sie bestimme; aber daneben scheint doch wieder eine Abhängigkeit des kategorischen Imperativs — contradictio in adiecto! — behauptet, wenn R. sagt: „Es gäbe keine kategorische Verpflichtung, wenn man aus dem Sollen jede Betrachtung der Zwecke ausscheiden müsste." Will R. hier gegen Kant betonen, dass in jeder, auch in der pflichtmässigen Handlung normalerweise ein Zweckstreben vorhanden ist, so hat dieser Satz mit der die „reine, rationale Moral" interessierenden prinzipiellen Frage nach dem Wesen und der Grundlage, nach der „Form" der Moral nichts zu tun, sondern betrifft Fragen der moralischen Praxis, der moralischen „Materie". Sagt R. weiter, die an sich von Zwecken unabhängige Verpflichtung treffe ihre Bestimmungen „kraft eines höheren Zweckes, des Zweckes der Konstitution des Vernünftigen und Gerechten im Bewusstsein", so dreht er sich im Kreise: dieser sog. höhere Zweck ist ein höherer nur kraft der kategorischen Verpflichtung, also kann diese nicht wiederum ihre Kraft dem „höheren Zwecke" verdanken. Der nämliche Zirkel findet sich, wenn auch in vor-

[1]) S. u. S. 28 ff.

sichtigerer, hypothetischer Form, auf S. 220: Die autonome Moral der kategorischen Verpflichtung liesse sich nur dann als auf einen Zweck gegründet verstehen, wenn man „mit dem betreffenden Zweck nichts weiter meinte als den Zweck, den sich der Mensch als vernünftiges Wesen setzt, den über allen sinnlichen und passionellen Zwecken stehenden Zweck".

Alle diese Unsicherheiten sind die Folge davon, dass R. sich auf alle Weise bemüht, die Moral „wissenschaftlich" zu deduzieren und doch eine Moral des kategorischen Imperativs zu erreichen; das Kategorische liegt mit dem Hypothetischen in beständigem Kampfe.

Die Kant'sche Formel des kategorischen Imperativs kommt folgerichtig zustande: Das Sittengesetz kann als allgemeines und notwendiges Gesetz nirgends anders herstammen als aus der Vernunft selbst, jede inhaltliche Bestimmung ist also von ihm fernzuhalten; somit bleibt nur die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit übrig, die in der bekannten obersten Formel des Sittengesetzes zum Ausdruck kommt. Man vergleiche mit diesem klaren Beweisgang die mühsamen Gänge, durch die R. in seinem 18. Kapitel zu dem nämlichen Ergebnis zu gelangen sucht, und man wird es bestätigt finden, dass das von ihm eingeschlagene empirisch wissenschaftliche Verfahren unfähig ist, ein allgemeines, notwendiges Gesetz zu gewinnen. Die Kluft zwischen den Deduktionen und dem Undeduzierbaren ist da nur verhüllt durch unbefriedigende Versuche, aus der dem vernünftigen Wesen eigentümlichen Fähigkeit zu generalisieren, die einzelnen Handlungen durch eine gemeinsame Maxime zu bestimmen, und aus der möglichen Ausdehnung der Maxime auf eine unbegrenzte Anzahl vernünftiger Wesen zu dem universalen Gesetz, zum kategorischen Imperativ aufzusteigen. Was möglich, ja, was wirklich ist, ist doch darum, eben nach R.s Prinzipien, noch lange nicht notwendig.

Fouillée macht R. den Vorwurf, den Schopenhauer gegen Kant erhoben hat: Er tue so, als habe er mit allen denkbaren vernünftigen Wesen, mit den Engeln usw. Bekanntschaft gemacht, denn nur dann dürfe er von Universalität des Sitten-

gesetzes reden; sonst müsse er es auf die Menschheit beschränken.[1]) Es ist Fouillée zuzugeben, dass für Kant die Universalität des Sittengesetzes und seine Absolutheit eine klare, feste Grundlage hat, die sie bei R. entbehrt: Für Kant ist die Vernunft ein Vermögen des Unbedingten, Absoluten, darum eignet dem aus ihrer Tiefe aufsteigenden Gesetz absolute, allgemeine Gültigkeit. Von allgemeiner Gültigkeit in diesem Sinne kann R. nicht reden, weil er kein Vermögen des Absoluten kennt. Aber eins scheint Fouillée hier allerdings übersehen zu haben: Für R. ist die Persönlichkeit das höchste Gesetz alles Denkens und Seins, die konkreteste Kategorie, die alle anderen in sich schliesst, der wahre Ursprung und das oberste Ziel aller Existenz.[2]) Wenn es sich erweisen lässt, dass das Sittengesetz ein der menschlichen Persönlichkeit wesentliches, notwendig innewohnendes Gesetz ist, so ist R. berechtigt, es als Weltgesetz zu denken, da er bei jeder Monade Bewusstsein in irgendeinem Grade vorauszusetzen sich genötigt sieht. Aber durch diese Berichtigung des von Fouillée gemachten Einwandes ist für R.s wissenschaftliche Begründung der Moral nichts gewonnen. Denn erstlich würde auf diesem Wege, dem Wesen des Kritizismus zuwider,[3]) die Moral in ihren Prinzipien abhängig von der theoretischen Philosophie und zwar unglücklicherweise gerade von einem Teile derselben, der mehr hypothetischen als kategorischen Charakters ist (Annahme von Bewusstsein in allen Monaden). Und noch schlimmer ist das andere: Als Prämisse für diesen Schluss auf die Universalität des Sittengesetzes braucht man notwendig die These, dass das Sittengesetz sich im Menschen, in der Persönlichkeit als etwas Apriorisches, Kategorisches erweise; es wäre also das vorausgesetzt, was R. erst mittelst der Universalität erweisen will: Die „législation universelle“ soll die kategorische Verpflichtung konstituieren.[4]) Also: Das Gesetz ist kategorisch, wenn und weil es universal ist, — es ist universal, wenn und weil es kategorisch ist! Bei der schon

---

[1]) Fouillée a. a. O. S. 103f. — [2]) Vgl. z. B. Monad. S. 3ff. Dilemmes etc. S. 210f. — [3]) Vgl. o. S. 5. — [4]) Mor. I, S. 99.

wiederholt gekennzeichneten Sachlage ist das Auftreten solcher Zirkelschlüsse ganz erklärlich.

Kant hat bekanntlich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ dem kategorischen Imperativ in einer zweiten Formel eine konkretere Färbung verliehen, indem er als materiale Bestimmung den absoluten Wert des Menschen, die Würde jedes vernünftigen Wesens in das Sittengesetz aufnahm. R. übernimmt diese Formel der „praktischen Verpflichtung“: Erkenne die Person des andern als dir selbst an Natur und Würde gleich, als Selbstzweck an und gebrauche sie darum nicht als einfaches Mittel für deine Zwecke![1])

Bei Kant ist der absolute Wert der Persönlichkeit durchaus einleuchtend: Absolut wertvoll ist zunächst das Sittengesetz selbst, das allen Wert bestimmt; von ihm geht die „Würde“ auf den Menschen über, der als vernünftiges, der noumenalen Welt angehöriges, der Sittlichkeit fähiges Wesen imstande ist, sich selbst zu bestimmen. Aber wie lässt sich dieses inhaltliche Prinzip der Sittenlehre im System R.s festhalten, nachdem aus diesem alles Noumenale verbannt ist? Auch die Persönlichkeit ist nur eine Relation von Relationen, eine Funktion von Funktionen, — wie soll dieses Relative einen „Zweck an sich“, ein „absolut Wertvolles“ darstellen?

Eine erste Ursache, die selbst nicht Wirkung ist, glaubt R. mittelst des Prinzips der Zahl erweisen zu können;[2]) aber für die Annahme letzter Zwecke, die selbst nicht mehr Mittel sind, kann das Prinzip der Zahl nicht geltend gemacht werden. Dass die Reihe der relativen Glieder nach vorwärts, a parte post, ohne Ende, ohne ein letztes Glied sei, das hat auch für R. nichts Widerspruchsvolles.[3]) Eine Erhebung des Sittengesetzes über das Relative ist also von hier aus nicht möglich.

Welche Seite des Menschen, welche seiner Funktionen sollte ihn denn auch zu einem Zweck an sich, zu einem absolut Wertvollen machen? Die unstete Leidenschaft scheidet aus. Die Vernunft ist nur noch ein Werkzeug, ein formales Ver-

---

[1]) a. a. O. S. 83. Monad. S. 264. — [2]) Vgl. u. S. 33f. 54. — [3]) Vgl. z. B. Monad. S. 16, auch Log. III, S. 198—201.

mögen, das ganz auf das Relative beschränkt ist. Wenn R. ihr vielfach das Verdienst zuschreibt, dem Menschen den Wert eines Selbstzwecks zu verleihen, so fällt er in Kant'sche Gedankengänge zurück, die er doch prinzipiell abgelehnt hat. Wohl ist die Vernunft die oberste legislative Instanz, aber sie hat keine Exekutivgewalt mehr (wie bei Kant), nachdem der Wille als besondere Funktion von ihr abgelöst ist. Dazu, dass das Gesetz sich in Taten verwirkliche, bedarf es des Willens, steht doch sogar die intellektuelle Tätigkeit unter seiner Herrschaft.[1]) Diese Vernunft dürfte R. nicht einmal mehr autonom im Kant'schen Sinne nennen; jedenfalls begründet sie nicht einen absoluten Wert des Menschen, wenn der Wille darüber zu entscheiden hat, ob der Befehl der Vernunft ausgeführt wird oder nicht. So bliebe als einzige Grundlage eines mehr als relativen Wertes der Persönlichkeit der Wille übrig, der zwar nicht sich selbst Gesetz, also auch nicht autonom ist, sondern sich das Gesetz geben lassen muss von den Leidenschaften oder von der Vernunft, der aber als Vermögen der Contraria den Charakter eines Absoluten trägt, wenn es auch R. nicht zugeben will. Wir werden sehen, welche Einwände sich gegen diesen Willen schon auf dem Boden der theoretischen Philosophie R.s erheben und wie er sich auch unmöglich als etwas absolut Wertvolles im sittlichen Sinne betrachten lässt.[2]) Hier genügt es zu konstatieren, dass R. den freien Willen in seiner Moral schon darum nicht in diesem Sinne verwerten kann, weil er sich in der prinzipiellen Begründung der Moral mit der scheinbaren Freiheit begnügt, die als etwas Hypothetisches selbstverständlich keinen absoluten Wert verleihen kann.

Aus dem allem ergibt sich, dass der kategorische Imperativ in der Kant'schen Fassung und Bedeutung nicht in das System R.s passt. So steht er denn unvorbereitet und unvermittelt als ein fremdes Stück im Neokritizismus. Der einzige Weg, auf dem eine kategorische Verpflichtung mit den Mitteln des Neokritizismus zu statuieren wäre, wäre die Aufnahme der Moralität in das Kategoriensystem. Aber bevor wir dar-

---

[1]) S. u. S. 38—44. — [2]) Vgl. u. S. 44—48.

auf näher eingehen, verlangt die Frage unsere Aufmerksamkeit, was angesichts der Tatsache, dass R. den kategorischen Imperativ übernommen hat, von seiner Verwahrung gegen den Kant'schen Formalismus zu halten ist.

5. Formalismus und Rigorismus.

Der Weg, den die Moralphilosophie R.s bis zur „Monadologie" durchlaufen hat, ist ein Weg der Annäherung an die apriorische, absolute Moral Kants. In der „Psychologie"[1]) wurde die sittliche Empfindung, die „passion du bien", als Element des Gesetzes gegen Kant ausgespielt und auf dem Gebiet der Moral „das reine Apriori, das aller aus der Erfahrung und den Eindrücken des Subjektes genommenen Elemente entbehrt", als Chimäre bezeichnet. Die schwankende Stellung der „Morale" haben wir zur Genüge kennen gelernt. Mit Entschiedenheit verfährt erst die „Esquisse d'une classification usw.", in deren 5. Teile die Doktrinen des Glücks und die Doktrinen der Pflicht einander entgegengesetzt werden. Im Jahre 1887 verteidigt R. den absoluten Gegensatz zwischen Pflicht und Glück;[2]) er erhebt sich da zu Sätzen wie diesen: Die Gerechtigkeit muss ein Absolutes sein; das Prinzip der Pflicht, das einzige Prinzip der Moral, ist irreduktibel; die Irreduktibilität ist die Mutteridee des Kritizismus; man kann aus keinem Gut oder Zweck dem Individuum beweisen, dass es verpflichtet ist, ihm nachzujagen, wenn es nicht schon das Prinzip der autonomen Verpflichtung anerkennt; vielmehr ergibt sich eben aus diesem Prinzip eine Bestimmung des sittlichen Gutes und Zweckes, ohne dass vorher die Materie der Pflicht fixiert ist.[3]) In derselben Weise, wenn auch ohne die durch den Kampf mit einem Gegner der kategorischen Verpflichtung notwendig gemachte Zuspitzung, wird die Frage in der „Monadologie" behandelt: Aus der allgemeinen Idee des Gutes kann man die Idee der Verpflichtung nicht ableiten, nicht einmal ein Mittel,

---

[1]) Psych. III. S. 137f. Vgl. o. S. 9. — [2]) Critique philosoph. 1887, I, S. 419ff. II, S. 208ff. — [3]) Vgl. damit Psych. III, S. 137, wo die gleichbedeutende These Kants paradox genannt wird!

um die Suprematie eines Gutes über ein anderes festzustellen; die sittliche Regel ist absolut — u. ä.[1])

Die apriorische, absolute Moral ist notwendig eine formalistische: Man sollte also denken, dass die Angriffe R.s auf den Formalismus Kants allmählich verstummen müssten. Aber wir sehen, dass er z. B. unmittelbar nach einem der soeben zitierten Sätze von der „Unmöglichkeit des reinen Formalismus des kategorischen Imperativs" redet.[2]) Wenn wir R. nicht einer neuen sachlichen Inkonsequenz zeihen wollen, so scheint es notwendig, an solchen Stellen, die den Formalismus ablehnen, das Wort „Formalismus" durch „Rigorismus" zu ersetzen. Die Behauptung Kants, dass selbst die edelsten Leidenschaften, wenn sie sich mit der durch einen Vernunftbegriff gewirkten Achtung vor dem Sittengesetz verbinden, die Tugend erniedrigen, ist mit Recht von R. abgewiesen. Vernunft und Leidenschaft sind in der Konstitution des Menschen nicht voneinander zu trennen, und darum ist es eine Notwendigkeit, dass „die durch die Vernunft gesetzten Zwecke", wir würden besser sagen: Die Objekte der Pflicht,[3]) wenn sie tatsächlich verfolgt werden, unter dem Einfluss des „sentiment du bien" verfolgt werden, ohne welches es niemals zu einer Handlung käme. Die Finalität ist das grosse dynamische Gesetz der Natur, das grosse Prinzip der Aktivität; der Begriff der Pflicht muss also zum Zwecke praktischer Betätigung von der Finalität unterstützt werden. Wenn die Pflicht einmal bestimmt ist, reiht sich ihre Erfüllung unter die Güter ein; das Urteil, das die der Pflicht eigentümlichen Zwecke als Güter betrachten heisst, macht sie damit zu Objekten der Leidenschaft.[4]) Es ist also unnatürlich zu fordern, dass der dem Gesetze konforme Akt vollzogen werde ausserhalb der nach dem universalen Zweck oder dem Glück zielenden Tendenzen.[5]) Darf somit der Wert der passionellen Motive in der Praxis nicht verkannt werden, so bleibt darum doch immer Regel, Gesetz der Moral das apriorische, formale Sittengesetz. Was

---

[1]) Monad. S. 185. 171 f. 266. — [2]) a. a. O. S. 185. — [3]) Vgl. o. S. 12 f. [4]) Monad. S. 107. 144. 185. Vgl. auch u. S. 32. — [5]) Mor. I, S. 178.

macht denn zum Beispiel eine Leidenschaft zur „edeln Leidenschaft", wenn nicht das unabhängige Sittengesetz, dem sie sich konform erweist? Mögen die Leidenschaften die Handlungen inspirieren, reguliert wird die Sittlichkeit nicht durch sie.[1]) R. erkennt diesen Unterschied zwischen regulativem Prinzip und praktischem Motiv so oft an; er sagt einmal, man könne so weit gehen, mit Kant zu behaupten, dass die sittlich gute Handlung nur aus Pflicht geschehe, wenn man damit nur dies meine, dass sie, obwohl auch aus Leidenschaft geschehend, doch nicht geschehen würde, wenn die Pflicht das Gegenteil forderte.[2]) Das alles heisst doch den Formalismus anerkennen und bloss den Rigorismus verwerfen.

R. will die Moral als Wissenschaft begründen, er will gleich Kant die Pflicht in rationalen Begriffen formulieren,[3]) aber an der Abstraktion, deren es dazu bedarf, hat er es oft fehlen lassen. Die Unklarheit seiner „reinen, rationalen Moral" ist vor allem verursacht durch die Verquickung prinzipieller und praktischer Fragen. Was hat das Sittengesetz seinem Wesen nach zu tun mit den Motiven seiner praktischen Anerkennung und Befolgung? Wohl sind diese Motive unentbehrlich, wenn die Vernunft lebendig, d. h. praktisch wirksam werden soll,[4]) aber R. sagt selbst, dass das durch seine Natur, durch seine Form gültige, unabhängige höchste Prinzip der Moral durch keine Unmöglichkeit berührt werde, also auch nicht durch die Frage, ob und durch welche Mittel es sich irgendwo in die Praxis umsetzt.[5])

R.s Stärke liegt in der angewandten Moral, die selbst nach dem Urteil seiner Gegner zu den bedeutendsten Werken der französischen Philosophie zu zählen ist. Hier erhebt er sich ebenso über Kant, wie er ihm in der moralischen Prinzipienlehre nachsteht. Wir haben soeben gesehen, wie er dem Kant'schen Rigorismus durch die Anerkennung der passionellen Motive begegnet. Mindestens ebenso wichtig ist aber in dieser Hinsicht folgender Gedankengang: Die Gerechtigkeit ist ihrer

---

[1]) a. a. O. S. 179. 185. — [2]) a. a. O. S. 186 vgl. S. 181 f. 128. — [3]) Mor. I, S. 127. Préface S. I. — [4]) a. a. O. S. 128. — [5]) S. 169 f.

Natur nach ein Kontrakt, darum kann mir die Übereinstimmung meiner Entschlüsse mit ihr nur so weit auferlegt sein, als ich sicher bin, dass ich auf Gegenseitigkeit rechnen darf. Weil die Gegenseitigkeit vom Sittengesetz vorausgesetzt wird, ist der kategorische Imperativ in seiner Allgemeinheit und Strenge praktisch nicht durchführbar, er gilt für die „ideale Gesellschaft", für die „Friedensgesellschaft"; wie von dieser unsere „Kriegsgesellschaft" durch eine tiefe Kluft getrennt ist, so wird sich die angewandte Moral von der reinen rationalen Moral unterscheiden.[1]) Die wahre Antinomie der praktischen Vernunft besteht nicht zwischen Tugend und Glück, sondern zwischen der absoluten Regel und dem relativen Zustand, in dem sich das Individuum befindet.[2]) In diesem Zustand des Krieges reicht zur richtigen Leitung des Menschen der kategorische Imperativ nicht aus; wir brauchen eine Methode, die nichts anderes sein kann als eine Kasuistik. Die Prinzipien zu einer solchen gibt der 2. Teil der „Morale", der die „Prinzipien des Rechtes" behandelt und unter den Rechten bezeichnend genug das Recht der persönlichen Verteidigung an die erste Stelle setzt.

R. verhehlt sich nicht die Gefahr eines Missbrauchs dieser Theorien, er verkennt auch nicht, dass der gegenteilige Standpunkt Kants die Folge einer edeln Faszination durch das sittliche Ideal ist.[3]) Aber die Wahrheit ist nicht verantwortlich für die Irrtümer derer, die sie missbrauchen. Wir können uns nun einmal nicht entschliessen anzunehmen, dass die Gerechtigkeit eine Ordnung der Dinge verlange, in der der Gerechte notwendigerweise das Opfer des Ungerechten würde; eben ein „sentiment du juste" verbietet diese Annahme. Die rigoristische Moral verwechselt Gerechtigkeit und Heiligkeit, das Opfer ist im Grunde die einzige Pflicht, die sie auferlegt.[4])

Wie auf diesem Wege der Rigorismus der Forderung beseitigt wird, so wird durch gerechte Würdigung der unermess-

---

[1]) Vgl. Introduction etc. S. 107. Monad. S. 264 ff. 307. 274 und den ganzen 2. Teil der „Morale"! — [2]) Mor. I, S. 309 ff. — [3]) Introd. S. 107. 105. — [4]) Mor. II, S. 481 f. Introd. S. 104 ff. Monadol. S. 263—274.

lichen Wirkungen der Solidarität der Rigorismus der sittlichen Beurteilung vermieden. Die Kant'sche Moral muss jede Handlung so beurteilen, als sei sie von einem Menschen vollbracht, der unmittelbar aus dem Zustande der Unschuld kommt. Dabei werden die Wirkungen der natürlichen, der persönlichen und der sozialen Solidarität vergessen,[1]) die zwar die Freiheit nicht aufheben, aber die Schuld verringern.

6. Die Sittlichkeit als Kategorie.

Der Abstand zwischen R.s empiristischen Untersuchungen und der gesuchten absoluten Moral des kategorischen Imperativs macht den 1. Teil seiner „Morale" zu einem erfolglosen Vermittlungsversuch zwischen Empirismus und Apriorismus. Auf dem Gebiete der Moral, allerdings auch nur da, lässt sich die Philosophie R.s als eine Synthesis von Kant und Comte betrachten.[2]) Hätte er sich von dem positivistischen Verfahren psychologischer Beschreibung zu wirklich kritischem Verfahren erheben wollen, so hätte er nachweisen müssen, dass der Begriff der Pflicht irreduktibel ist; er hätte zeigen müssen, dass eine Zurückführung der Verpflichtung auf angehäufte Erfahrungen der Nützlichkeit, auf ästhetische Gefühle, auf einen sozialen Instinkt, auf die Verwandlung von Razetendenzen in individuelle Tendenzen[3]) u. a. so wenig möglich ist wie eine Ableitung der Raum- und Zeitvorstellung aus Vorstellungselementen, die selbst noch nicht von den Kategorien Raum und Zeit beherrscht sind. Kurz: Er hätte die Verpflichtung als eine Kategorie erweisen müssen. Sie ist ihm ein apriorisches Gesetz,[4]) — warum legt er nicht in kritischer Untersuchung dar, warum sie als solches angesehen werden muss, um sie dann in die Reihe der übrigen apriorischen Gesetze der Vorstellungen einzustellen?

Durch Verwerfung der Noumena hat R. die Kant'sche Philosophie vereinheitlicht. Es ist schon oben davon die Rede

1) Vgl. z. B. Introd. S. 17ff. — 2) Vgl. Windelband, Lehrbuch etc. S. 515. — 3) Vgl. Fouillée a. a. O. S. 96. — Mor. II, S. 480.

gewesen, dass in der Behandlung der Moral diese prinzipielle Vereinheitlichung sich oft verleugnet,[1]) z. B. in der Beibehaltung der scharfen Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft. Dieser Scheidung und dem behaupteten Vorrang der praktischen Vernunft wäre es allerdings zuwider, wenn nach der Methode der Logik auch die Moral sich auf Kategorien aufbaute. Aber nur damit erhielte der Neokritizismus selbst seine Einheit: Was Kant in den Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft gesondert behandeln musste, wäre für R. Gegenstand einer einzigen umfassenden Kritik geworden, wenn er, wie die Finalität, so auch die Moralität in sein Kategoriensystem aufgenommen hätte. Statt dessen hat er versucht, die Moral auf eine von niemand beanstandete, von erkenntniskritischen Untersuchungen unabhängige Basis zu stellen; der Versuch misslang, und R. sieht sich schliesslich genötigt, die erstrebte absolute Moral auf den kategorischen Imperativ zu gründen. Der kategorische Imperativ selbst aber wird nicht auf seinen kategorischen, apriorischen Charakter untersucht, auch nicht mit den eigentlichen Prinzipien des Neokritizismus in Harmonie gebracht, sondern unkritisch von Kant übernommen. Und so kommt es, dass die Moral, die doch nach R. die theoretische Philosophie an Gewissheit übertreffen soll, sich den Vorwurf des Dogmatismus, des Akritizismus, des Eklektizismus und Synkretismus gefallen lassen muss.[2]) Wenn die These von dem Prinzipat der praktischen Vernunft dahin zu verstehen wäre, dass die Gewissheit in allen Fragen, die die unmittelbare Erfahrung übersteigen, abhänge von der methodischen Unerschütterlichkeit der abstrakten moralischen Theorien und nicht vielmehr von den sittlichen Motiven und Überzeugungen der lebendigen sittlichen Persönlichkeit, dann wäre dieser Sachverhalt für das ganze neokritische System geradezu verhängnisvoll. Zum Glück ist es nicht so. An präzisen Bestimmungen fehlt es zwar bei R. auch bezüglich dieser Frage; das Wort

---

[1]) Vgl. o. S. 2f. — [2]) Vgl. Janet, La phil. frç. S. 191f. Fouillee a. a. O. S. 124.

„Moral“ bezeichnet bald die praktische Sittlichkeit, bald die Wissenschaft der Moral. Man vergleiche z. B. den schon mehrfach benützten Satz: „Erst die kritische Philosophie hat zu der Anerkennung geführt, dass für die Aufstellung transzendenter Wahrheiten die Moral im menschlichen Geiste“ — also nicht etwa die Moral als Wissenschaft — „entscheidend sei, während man früher umgekehrt von transzendenten Wahrheiten die Moral“ — hier doch wohl die wissenschaftliche Moral — „ableiten wollte.“[1]) Aber es ist nicht schwer, die wahre Meinung R.s festzustellen: Nach dem zitierten Satze setzt die Anerkennung des Vorrangs der Moral die theoretische Philosophie des Kritizismus, wenigstens die Anerkennung der Prinzipien des Kritizismus voraus, also ist die theoretische Philosophie von moralischen Theorien unabhängig. Im übrigen zeigt das Gesagte deutlich, dass die Moral als Moralphilosophie oder als Moralwissenschaft eben auch theoretisch ist, dass sie somit ihrem Wesen nach vor den anderen Disziplinen der theoretischen Philosophie nichts voraus und über sie nichts zu bestimmen hat. Es liesse sich sonst auch kaum verstehen, dass die „Essais de critique générale“ schon vollendet waren, bevor die „Science de la Morale“ erschien.

Lassen sich speziellere Gründe dafür finden, dass R. die Moralität nicht in die Kategorientafel aufgenommen hat? Hinderte ihn vielleicht dies, dass sich die Herrschaft des Sittengesetzes auf das Gebiet der vernünftigen Wesen beschränkt? — Ein Blick auf R.s Kategorientafel zeigt, dass er nach dieser Richtung nicht rigoros vorgeht: Finalität und Personalität werden ebenso als Gesetze aller Realität aufgestellt wie Raum, Zeit, Kausalität. Nun wohl! Wenn wir Bewusstsein in allen möglichen Graden überall vorauszusetzen uns genötigt sehen, wenn in allen Monaden Freiheit oder wenigstens Spontaneität angenommen werden muss, — was hindert uns, auch die Moralität als allgemeines Weltgesetz anzusehen? Ist R. weniger als Kant berechtigt, das Sittengesetz als ein Weltgesetz zu proklamieren,[2]) wo doch sein Personalismus, seine Monadenlehre

[1]) Mor. I, S. 14. — [2]) Vgl. Psych. III, S. 350, wo er selbst von der „souveränen kosmischen“ Realität des Sittengesetzes spricht.

gerade ihm die Möglichkeit eröffnet, die Gesamtheit des Seins durch das Gesetz der Moralität beherrscht zu denken? Dass in der Praxis dem Sittengesetz nicht immer, vielleicht meist nicht entsprochen wird, diese Tatsache hebt das Gesetz und seinen kategorischen Charakter nicht auf,[1]) so wenig die Unzweckmässigkeiten der gegenwärtigen Welt die Kategorie der Finalität illusorisch machen. Erschiene die Moralität als 10. Kategorie, so wäre sie dem von R. befolgten Prinzip der Anordnung zufolge[2]) als das konkreteste Gesetz der Vorstellungen, als Ausdruck des allerbestimmtesten Seins charakterisiert und damit der Moral der Vorrang in der neokritischen Philosophie wirklich methodisch gesichert.

Es liesse sich sogar der Versuch wagen, den Inhalt dieser neuen Kategorie entsprechend dem auf die anderen Kategorien angewandten Schema nach den drei Gesichtspunkten der Distinktion, Identifikation und Determination zu entfalten. Die Kategorie der Moralität müsste dann wie die übrigen ihre „Bestimmung" durch die Synthese einer Grenze (limite) und eines Intervalles erhalten.[3]) Als „Grenze" könnten wir die Verpflichtung, den Imperativ ansehen, als „Intervall" die Freiheit, als Synthese beider die Tugend. Wir erhielten also als letzte Reihe der Kategorientafel: Moralité, obligation, liberté, vertu. Durch diese Ergänzung wäre auch insofern viel gewonnen, als nun die Freiheit, die doch im Mittelpunkte des neokritischen Systems steht,[4]) auch in der Kategorientafel erschiene und zwar an bevorzugtem Platze. Gewiss scheinen die vielfachen vorsichtigen Äusserungen über die Unerfahrbarkeit der Freiheit, über die Freiheit als blosses Postulat usw. ihrem kategorischen Charakter im Wege zu stehen. Aber ist nicht trotz dieser oft gezeigten ängstlichen Vorsicht die Freiheit für R. nicht nur Prinzip des Wollens und Handelns, sondern sogar Prinzip des Erkennens, Grundlage der Gewissheit?[5]) Der Neokritizismus ist eine Philosophie der Freiheit; sein Kategoriensystem ist lückenhaft, solange es der Freiheit keinen Platz einräumt.

---

[1]) Trotz Monad. S. 251. — [2]) Log. III, S. 275. I, S. 186. — [3]) Log. II, S. 484f. — [4]) Vgl. u. S. 33ff. — [5]) Vgl. u. S. 38ff.

In der Kategorienlehre R.s nehmen die ersten Synthesen zwischen heterogenen Kategorien eine wichtige Stelle ein, so z. B. die Synthese zwischen Werden und Finalität: „Jede Veränderung schliesst einen Zweck in sich" u. ä. Analoge Synthesen würden sich ergeben, wenn die Moralität als Kategorie in ihr Recht träte. Wie wir schon gesehen haben, vermeidet R. den Kant'schen Rigorismus schon dadurch, dass er zwischen der Finalität und der Pflicht, die ja allerdings ihrem Ursprung und Wesen nach mit der Finalität und Leidenschaft nichts zu tun hat, für die Praxis die engste Verbindung herstellt: das Objekt der Pflicht muss sich dem Menschen als Objekt der Leidenschaft, d. i. als ein Gut darstellen, wenn es zu einer praktischen Betätigung des Sittengesetzes kommen soll.[1]) Für die Begründung dieser These ist R. auf empirisch psychologische Beweismittel angewiesen; die Einstellung der Moralität in die Kategorientafel würde es ihm ermöglichen, die besagte These als apriorische Synthese zwischen der Kategorie der Verpflichtung und der Kategorie der Finalität auszugeben und damit für die angewandte Moral eine Grundlage zu gewinnen, die sich mit den Axiomen vergleichen liesse, welche die Geometrie und die exakte Physik begründen; sind doch diese Axiome nach R. auch nichts anderes als apriorische Synthesen zwischen den Kategorien der Quantität, der Lage, der Zeitfolge und des Werdens.[2]) Und schliesslich würde eine apriorische Synthese zwischen Finalität und Moralität, Zweck und Tugend den festen Unterbau abgeben für die kühnen Konstruktionen der Postulate Gottheit und Unsterblichkeit.

[1]) Vgl. o. S. 25. — [2]) Log. I, S. 296 ff.

Zweiter Teil.

Die Postulate der praktischen Vernunft.

1. Die Freiheit.

Dass die Freiheit im Mittelpunkte des Neokritizismus steht, dass sie darum folgerichtig nicht eine blosse Ergänzung, eine Sanktion, ein Postulat des Systems oder gar nur der praktischen Vernunft heissen sollte, wird sich im Folgenden des Näheren zeigen. Gleichzeitig werden wir sehen, dass sich vom eigenen Boden des Neokritizismus gegen die von ihm gewählte Fassung und Begründung der Freiheit grosse Bedenken erheben.

a) Die Freiheit und das Prinzip der Zahl.

Ein bedeutsamer Unterschied zwischen der Kant'schen und der neokritischen Behandlung dieses „Postulates" besteht schon darin, dass Kant sich in seiner theoretischen Philosophie, in der Kritik der reinen Vernunft, damit begnügt, den Inhalt des Postulates als widerspruchslos zu erweisen, während R. das Gegenteil des Postulates schon in seiner „Logique" als widerspruchsvoll dargetan zu haben überzeugt ist. Der Determinismus hängt organisch mit dem Infinitismus zusammen: Die Ausschliessung eines ersten Anfanges, der ja seinerseits als unverursacht, als frei gelten müsste, zwingt zum regressus in infinitum, mag man die Welt oder den Schöpfer als ewig annehmen. Das Unendliche aber ist nach R. in sich widerspruchsvoll und darum im Gebiet des Denkens wie im Gebiet des Seins unmöglich. Die Frage, ob es R. gelungen ist, von der Unmöglichkeit eines aktuellen Unendlichen zu überzeugen, kann nur auf Grund eines Einblicks in die Beweisführung der „Logique" entschieden werden.

Alles, was für uns existiert, hat das gemeinsame Merkmal, vorgestellt zu werden — „Vorstellung“ in dem allgemeinen Sinne genommen, in dem Descartes das Wort cogitatio gebraucht —; der Neokritizismus ist Phänomenalismus, genauer: Repräsentationalismus. Die Vorstellungen sind relativ, zusammengesetzt, schon darum, weil die Vorstellung ihrem Wesen nach Relation zwischen Vorstellendem und Vorgestelltem ist; der Neokritizismus ist Relativismus. Alles Vorstellen und Sein ist Synthese. Die Analyse endigt bei gewissen nicht mehr reduzierbaren Synthesen, allgemeinsten Gesetzen, die nicht zeitlich, aber logisch aller Erfahrung voraufgehen und darum apriorisch heissen. Eine systematische Zusammenstellung dieser allgemeinsten Formen aller Erkenntnis wird in der Kategorientafel versucht. Als dritte Kategorie erscheint hier die Quantität; sie verlangt: alles, was ist, ist seiner Quantität nach bestimmt, alles Gegebene bildet ein Ganzes, eine bestimmte Zahl. Die Annahme eines aktuellen Unendlichen enthält in sich den Widerspruch zwischen der angenommenen Wirklichkeit einer Komposition unendlich vieler Teile und der im Begriff des Unendlichen liegenden Unmöglichkeit einer solchen Komposition. Nur die unbegrenzte Möglichkeit (das indéfini im Unterschiede vom infini) ist nicht widerspruchsvoll.

Wer also die Annahme einer den Gesetzen der Vorstellung entzogenen Welt, die für uns unerkennbar wäre und sich vom Nichts nicht unterscheiden liesse, ablehnt, der muss dem aktuellen Unendlichen endgültig entsagen um des obersten Gesetzes alles Denkens, des Satzes vom Widerspruch willen. Er muss einen ersten Anfang postulieren, der selbst unverursacht ist: damit ist der Determinismus durchbrochen und der Freiheit eine Gasse geöffnet.

Zunächst ist R. wohl zuzugeben, dass das Wirkliche, soweit es uns, unserer Vorstellung gegeben ist, als endlich gelten muss. Aber hat nicht R. selbst im 3. Bande seiner „Logique“ weitläufig nachgewiesen, dass nicht alles, was ist, uns gegeben ist, dass die „einige, totale Synthese alles Seins“ für uns unmöglich ist? Die Welt ist das „Theater der Erfahrung“, sie umfasst den Spielraum der Erfahrung, also wird sie niemals

selbst von der Erfahrung umfasst werden; wir können nicht umfassen, was uns allseitig umfasst.[1]) Es bleibt also nach R. notwendig immer ein Rest von Wirklichem, der für unsere Erkenntnis nicht erreichbar ist und dennoch ist. Die Beschränkung der Realität auf das Gebiet des mittelst der Kategorien Erkennbaren ist damit von R. selbst durchbrochen. Oder will man den Repräsentationalismus durch den Hinweis darauf retten, dass wir durch eine Tat des „fundamentalen Glaubens" die Kategorien, die Gesetze alles für uns Existierenden auf die Vorstellungen aller möglichen, auch übermenschlichen Wesen ausdehnen, etwa in dieser Weise: das für uns Unerfahrbare ist Gegenstand der göttlichen Vorstellung; diese aber kann nicht anders gedacht werden als selbst beherrscht durch die Kategorien; also ist die Welt auch in ihrem für uns unerreichbaren Rest dem Gesetz der Zahl unterworfen? — Sehen wir einmal davon ab, dass die „Logique" dem Postulat der Gottheit noch sehr skeptisch gegenübersteht, — die Ausdehnung der Kategorien auf ein göttliches Bewusstsein ist, wie sich uns noch zeigen wird,[2]) grossen Bedenken ausgesetzt! Jedenfalls aber würde auf die angegebene Weise die „wissenschaftliche", analytische Logik von einem Postulat, einer Hypothese abhängig.

Ein noch kräftigeres Argument gegen den R.schen Finitismus scheint sich mir aus seiner eigenen Kategorienlehre zu ergeben. Es sind nämlich Kategorien vorhanden, die das Unendliche ebenso fordern, wie die Kategorie der Quantität es verbietet. R. hat selbst für seine Zwecke darauf hingewiesen, dass die Begriffe des Raumes und der Zeit unendliche Teilbarkeit und unendliche Ausdehnung involvieren.[3]) Nun sind aber Raum und Zeit ebensogut Kategorien wie die Quantität; nach R. eignet gerade den Gesetzen Realität im eminenten Sinne.[4]) Raum und Zeit sind somit nicht nur Formen, welche die Dinge durch uns und für uns annehmen, sondern Gesetze, Formen der Realität selbst. Zu ihrem Wesen gehört nun, wie gesagt, dies, dass es für ihre Teilung wie für ihre Ausdehnung keine

---

[1]) Vgl. auch Esquisse II, S. 386f. — [2]) S. u. S. 59f. — [3]) Log. I, S. 50ff. — [4]) a. a. O. S. 133.

letzte Grenze geben kann: ist damit nicht die Forderung gegeben, die Welt als unbegrenzt zu denken? Ist doch die Welt ebensogut Raum und Zeit, wie sie Zahl ist! Davon, dass Raum und Zeit durch Kant als Anschauungen erwiesen sind, dass die Welt in Raum und Zeit existiert, während das Schema der Zahl von aussen herzugebracht wird, soll hier ganz abgesehen werden, obwohl auch von hier aus auf die Bevorzugung der Kategorie der Zahl ein eigentümliches Licht fällt.

Stellen demnach die verschiedenen Kategorien widersprechende Forderungen, so ist die Verwerfung des Unendlichen nicht mehr Forderung der Logik, sondern höchstens Forderung einer einzigen, grundlos bevorzugten Kategorie. Fügen sich die Gesetze der Vorstellung selbst nicht dem Verlangen nach Widerspruchslosigkeit, so ist es unbillig, an die Realität, sogar über die Grenze ihrer Vorstellbarkeit hinaus, die Forderung R.s im Namen des Satzes vom Widerspruch zu stellen.

Bestätigt und bestärkt sehen wir das Gesagte, wenn wir die Kategorie der Kausalität in diese Betrachtung hineinziehen. Wohl hat R. die von hierher drohende Gefahr von vornherein abzuschwächen gesucht: nur auf dem Gebiet der Tätigkeit des Menschen sind uns Erscheinungen im voraus bekannt als durch eine Kraft verbunden; diese dem Bereich der Persönlichkeit angehörige Tatsache ist der Typus, nach dem wir auch zu den in konstanten Rapporten der Zeitfolge stehenden Erscheinungen der äusseren Beobachtung die Idee der Kraft, des ursächlichen Zusammenhanges hinzubringen.[1]) Dadurch hofft R. dem Gesetz der Kausalität den fatalistischen, deterministischen, „dinglichen“ Charakter zu nehmen und neben und über ihm dem Gesetz der Persönlichkeit und Freiheit einen Platz zu sichern, während für den Deterministen die Persönlichkeit zur Erscheinungsform der dinglichen Masse, besser gesagt, zur Illusion wird. Aber wie wenig ist auf diese Weise gewonnen, wenn doch auch R. die Kausalität als Kategorie,

---

[1]) Log. II, S. 286f. Psych. II, S. 88f. Esqu. II, S. 396. Monad. S. 107. 110. Dilemmes S. 129f. 142ff. Hist. S. 449.

als Bedingung aller Vorstellung anerkennen muss! Eine willkürliche Beschränkung des Gesetzes der Kausalität muss es heissen, wenn R. die deterministische Interpretation des Gesetzes: „Jede Ursache ist selbst verursacht“ für eine willkürliche Induktion erklärt. Nach ihm steht die durch das Prinzip der Zahl geforderte Annahme einer ersten, selbst ursachlosen Ursache mit dem Gesetz der Kausalität nicht im Widerspruch; es liege eben im Begriff des ersten Anfanges, dass er alle Antezedentien ausschliesse. Die vom Determinismus postulierte unendliche Reihe von Ursachen sei widerspruchsvoll und darum undenkbar (inintelligible), der ursachlose erste Anfang sei nur unbegreiflich (incompréhensible).[1]) Dieser künstliche Unterschied zwischen Undenkbarem und Unbegreiflichem ist doch wohl sehr Geschmackssache: Was ist undenkbarer und mehr dazu angetan, den Verstand zum Stillstehen zu zwingen, als die uns von R. im Namen der Denkgesetze zugemutete Annahme einer creatio ex nihilo, eines Auftauchens des Etwas aus dem Nichts! Wenn irgendein Denkgesetz unbeschränkte Geltung hat, so ist es das der ratio sufficiens. Der Glaube an die unbeschränkte Geltung dieses Gesetzes ist nicht etwa nur den durch ihr deterministisches System verdorbenen Philosophen,[2]) sondern schon dem zum Gebrauch des Verstandes erwachenden Kinde eigentümlich. Was berechtigt R. dazu, dem Gesetz der Zahl auch jenseits der Grenzen der Erfahrung Gültigkeit zuzuschreiben, dem Gesetz der Kausalität dagegen willkürlich eine Schranke zu setzen? Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den Grund zu dieser Bevorzugung der Kategorie der Zahl in der mathematischen Vorbildung und den ohne Rücksicht auf andere Kategorien geführten Untersuchungen R.s über die Infinitesimalmethode suchen.[3])

Soviel ist sicher: nicht im Namen der Logik und des Satzes vom Widerspruch, sondern im Namen einer einzigen, willkürlich bevorzugten Kategorie hat R. das Unendliche und damit den Determinismus verworfen. Andererseits stellen wir

---

[1]) Vgl. z. B. Esq. II, S. 386 ff. — [2]) Vgl. Esq. II, S. 379. — [3]) Vgl. Esq. II, S. 372.

fest, dass er durch die Verwerfung des Unendlichen ein logisches Fundament, ein logisches Motiv zur Bejahung der Freiheit gewonnen zu haben überzeugt ist. Das Dilemma des Determinismus und der Freiheit hängt für ihn ab von dem des Unendlichen und des Endlichen.[1]) Zwei folgerichtige Standpunkte gibt es, zwischen denen jeder Philosoph zu wählen hat: der eine wird bezeichnet durch die Begriffe Chose, Infini, Evolution, Nécessité, Bonheur, Evidence, der andere durch die Begriffe Idée, Fini, Création, Liberté, Devoir, Croyance.[2]) Wenn logische Gründe die Verneinung des Unendlichen erzwingen, so ist es für R.s Auffassung eine Forderung der Konsequenz, auch den Determinismus abzuweisen. Die Freiheit kann also für ihn nicht mehr ein blosses Postulat der praktischen Vernunft sein.

b) Die Freiheit und das Problem der Gewissheit.

Wie das Absolute überhaupt, so ist auch die absolute Gewissheit, die „Evidenz", aus dem Neokritizismus verbannt. Wo es sich nicht um Tatsachen der unmittelbaren Erfahrung, der „apparence actuelle", die selbst die Skeptiker als Kriterium gelten lassen, handelt, sondern um reflektierte Behauptungen, ist die Gewissheit ein Glaube (croyance, nicht foi), ein Zustand und eine Tat des Menschen, zu denen dreierlei gehört: eine als wahr angenommene Vorstellung einer Gruppe von Rapporten, ein Reiz, der uns bestimmt, uns der wahrgenommenen „Wahrheit" („Wahrheit" ist natürlich auch relativistisch gemeint) hinzugeben, und eine Willensbestimmung, die dem Suchen neuer Motive und Gründe ein Ziel setzt und dadurch dem immer möglichen Zweifel begegnet.[3]) Nicht nur der Intellekt, sondern auch die Leidenschaft und der Wille sind also beim Zustandekommen der Gewissheit tätig. Und zwar ist es der Wille als freier Wille, von dem die Gewissheit letztlich ab-

---

[1]) Dil. S. 182. — [2]) Vgl. Esq., auch Dil. — [3]) Psych. II, besonders S. 129 ff. 152 ff.

hängt: Das wird R. „gewiss" durch das „Dilemma" seines Jugendfreundes J. Lequier, dem er ein Denkmal gesetzt hat durch die Veröffentlichung der „Recherche d'une première vérité" und durch häufige Hinweise so anerkennender Art, wie sie in R.s Schriften äusserst spärlich sind. Dieses „Dilemma",[1]) geistvoll und originell, nach R. eine „philosophische Entdeckung", kommt in der Hauptsache auf folgenden Gedanken hinaus: Nach der Weltanschauung des Determinismus ist der Standpunkt des Gegners ebenso notwendig und durch die Notwendigkeit gerechtfertigt wie der eigene. Worauf will sich der Determinist berufen, um von der Wahrheit der eigenen Behauptung zu überzeugen? Was gibt ihm ein Privileg für die Erfassung der Wahrheit? Müsste nicht schon der Gedanke daran ihn zum Skeptiker machen, dass dieselbe eherne Notwendigkeit den einen Denker zur Bejahung, den andern zur Verneinung ihrer selbst determiniert? Wenn die Natur so zwiespältig ist, wenn sie nicht nur auf dem Gebiete der Praxis, das uns auch den Deterministen so urteilend und handelnd zeigt, als bejahe er die Realität der Freiheit, sondern sogar auf dem eigentlichen Gebiete des Denkens, in den Köpfen der Philosophen, mit sich selbst in Kampf gerät, dann ist die Gewissheit untergraben. Die Freiheit ist Prinzip des Erkennens, wie sie Prinzip des Wollens und Handelns ist.

Man möchte sagen, dass die Freiheit auf die angegebene Weise zum Formalprinzip der Philosophie erhoben wird; sie ist aber auch Materialprinzip der Spekulation: Das Problem der Freiheit wird für das Problem erklärt, dessen Lösung für die Stellung zu allen übrigen metaphysischen Problemen entscheidend ist.[2]) Von der selbst freien Tat, durch die ich die Realität der Freiheit bejahe oder verneine, hängt es ab, ob ich mich für den Relativismus oder für den Realismus entscheide.

Es war notwendig, die Grundzüge der Behandlung dieses zentralen Problems der neokritischen Psychologie wenigstens anzudeuten, um noch einmal zu zeigen, dass für R. die Freiheit

---

[1]) Esq. II, S. 381 ff. Monad. S. 139 ff. Histoire S. 460. Dil. S. 170 ff. 271 ff. — [2]) Dil. S. 262. 176 vgl. Psych. II, S. 157. 161.

nicht mehr bloss Postulat der praktischen Vernunft, sondern Prinzip aller Philosophie ist. Allgemeiner geredet: Die Vereinheitlichung der Kant'schen Philosophie wird hier in grossartiger Weise versucht; der freie Wille ist der Knotenpunkt, in dem letztlich die Fäden zusammenlaufen. Die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft ist auch darum bei R. als ein orthodox kantischer Rest anzusehen, der seiner prinzipiellen Heterodoxie hemmend im Wege steht.[1]) Denken wie Handeln ist nicht durch eine necessitas bestimmt, sondern durch ein Wollen und Sollen: Auch das Reflektieren und die philosophische Entscheidung ist sittliche Pflicht.[2]) Nun rückt auch die kritische These von dem Vorrang der praktischen Vernunft in ein neues Licht: Nicht nur de facto, sondern auch die iure sind die Motive des Denkens und die des Handelns nicht zu trennen; es ist ganz berechtigt, dass wir uns für die Position entscheiden, die uns auch praktisch die wertvollste ist, und das ist die Position der Freiheit.

Die Vereinheitlichung der Philosophie, die Zusammenknüpfung der Probleme ist die Stärke des Neokritizismus, sie ist aber gleichzeitig seine Schwäche, insofern zuweilen nur der Schein der Einheit auf Kosten der Folgerichtigkeit und Klarheit erreicht wird. Das Denken ist wesentlich ein Unterscheiden; das hat ja R. mehr als andere anerkannt: Die Distinktion steht in der obersten Reihe seiner Kategorien. Und doch fehlt es sogar im Kern seiner Lehre an logischer Distinktion. R. sagt: „Der intelligente Wille ist Schiedsrichter des Wahren und Falschen wie des Guten und Bösen.“[3]) Nun ist aber nach R. der intelligente, oder sagen wir in der Terminologie der „Morale“, der „vernünftige“ Wille gar nicht Schiedsrichter des Guten und Bösen; das ist einzig und allein die Vernunft selbst, sie ist „autonom“, ihrem Gesetz muss sich der Wille fügen, wenn er sittlich gut sein will. Wohl könnte Kant den vernünftigen Willen Schiedsrichter nennen, — R. darf von einem „vernünftigen Willen“ streng genommen gar

---

[1]) Vgl. Psych. II, S. 223: nous unissons les deux raisons. — [2]) Vgl. a. a. O. S. 162. 349. — [3]) Dil. S. 275.

nicht mehr reden, nachdem er den Willen als Vermögen der Contraria von der Vernunft getrennt und ihr als selbständige Funktion, ja als etwas Absolutes[1]) gegenübergestellt hat. Jedenfalls ist der Wille keine legislative, sondern eine exekutive Instanz, die dem Gesetz der Vernunft entsprechen oder zuwiderhandeln kann. Meint denn nun R., dass ebenso auf intellektuellem Gebiete die Vernunft, der Intellekt nach Verstandesgründen und -gesetzen die Entscheidung über wahr und falsch zu treffen habe? Dem würde die Fassung des Satzes und der Zusammenhang nicht entsprechen. Wir werden noch näher sehen, dass nach R. tatsächlich der freie Wille es ist, der die Entscheidung über wahr und falsch nicht nur leider de facto oft trifft, sondern de iure zu treffen hat.[2]) Aber kann man dann den Versuch, die Freiheit zum Prinzip des Erkennens wie des Wollens und Handelns zu machen und dadurch die Philosophie zu vereinheitlichen, als gelungen ansehen? Der freie Wille sittlich nicht autonom, aber intellektuell autonom![3]) Durch vage Ausdrücke wie „intelligenter Wille", „Schiedsrichter" wird diese Inkonzinnität nur verdeckt, sehr zum Schaden der von R. für sein System beanspruchten logischen Folgerichtigkeit.

c) Die Freiheit und die Frage der Indifferenz.

Gegen den Freiheitsbegriff des Indifferentismus hat sich R. oft verwahrt. Nach dem Indifferentismus ist das einem Akte vorhergehende letzte Urteil notwendiges Ergebnis einer in sich notwendigen Reihe von Rapporten und Motiven, aber der Wille ist an dieses letzte Urteil nicht gebunden. Nach R. geschieht jeder überlegte Akt kraft eines Motivs, der Handelnde entscheidet sich immer für das, was er für das Beste hält. Um nun aber nicht mit diesem Zugeständnis dem Determinismus die Tür zu öffnen, erklärt er, der Wille sei schon

[1]) Vgl. u. S. 41—47. — [2]) Vgl. u. S. 41 ff. — [3]) Bei Kant ist umgekehrt der Wille sittlich autonom, aber von einer Herrschaft des freien Willens im Gebiete des Erkennens keine Rede, — ein beachtenswerter Unterschied zwischen Meister und Schüler.

Beweger der Motive, der Gründe. Wir überlegen mit dem Bewusstsein, die Vorstellung der zu befragenden Motive, der zu verfolgenden Zwecke nach Willkür zu rufen oder zu bannen. Das Motiv ist selbst gewollt, d. h. aus einer Mehrheit gleich möglicher Motive ausgewählt.[1])

Was ist zu halten von diesem Versuch, zwischen Determinismus und Indifferentismus einen gangbaren Mittelweg zu finden? — Kein überlegter Akt ist nach dem Gesagten ohne Motiv, kein überlegter Akt ist ohne Wollung (volition); Aufmerksamkeit und Reflexion sind selbst im letzten Grunde Funktionen des Willens. Wie nun? Erfolgt auch das Aufrufen eines Motivs durch den Willen selbst nach einem Motiv? Das Aufrufen von Motiven, das den Gang der Überlegung bedingt und bestimmt, muss doch wohl selbst als überlegte Handlung gelten und darf darum der Motive nicht entbehren. Dann müsste aber das Motiv, nach welchem der Wille ein Motiv aufruft und auswählt, nach dem aufgestellten Prinzip seinerseits wieder als gewollt angesehen werden, — gewollt mit oder ohne Motiv? Doch wohl mit einem Motiv, sonst würde die Überlegung letztlich auf Nichtüberlegung zurückgeführt und damit illusorisch! Es eröffnet sich so eine endlose Reihe nach rückwärts: Motiv — Wollung — Motiv — Wollung usw.: Ein aktuelles Unendliches mitten im Heiligtum der Wahrheit! Will R. seinem finitistischen Prinzip treu bleiben, so muss er entweder zugeben, dass der Wille durch Gründe und Motive bestimmt wird, die selbst nicht gewollt, nicht frei gewählt sind, — dann sieht sich sein Fahrzeug, das zwischen der Scylla des Determinismus und der Charybdis des Indifferentismus einen sicheren Weg suchte, der Scylla in die Arme getrieben, und alles Streben nach einer Philosophie der Freiheit ist vergeblich gewesen! Oder er muss den Motive rufenden, wählenden Willen nicht selbst wieder durch Motive bestimmt sein lassen und somit die wählende Tat als unüberlegt, als blind betrachten. Dies muss im Grunde seine Meinung sein, wenn er sagt, der Wille, das Vermögen der Contraria, wähle zwischen „gleich

[1]) Psych. II, S. 71. Esq. I, S. 265. Monad. S. 137f.

möglichen Motiven".[1]) Gleich möglich sind sie doch gewiss nur dann, wenn kein Motiv vorhanden ist, das die Wahl zwischen ihnen nach irgendeiner Richtung hin beeinflusst. Aber dann rettet ihn nichts vor der Charybdis des Indifferentismus. Und ist nicht diese Indifferenz mitten im Gang der Überlegung, im Werdegang der Ideen viel schlimmer als die Indifferenz des handelnden Willens, mit der sich der Indifferentismus sonst begnügt? Und auf diese Freiheit will R. die Philosophie als „Wissenschaft" gründen! Es wäre eine kleine Mühe, zu zeigen, dass es kaum unverträglichere Dinge gibt als diese Freiheit, das Prinzip eines „clinamen" mitten in der Funktion des denkenden Geistes,[2]) das Vermögen der Contraria, also des Widerspruchs, und die Philosophie als widerspruchslose Wissenschaft.

Die häufige Verwahrung R.s gegen einen reinen, vom Urteil getrennten Willen (impulsion gratuite, pouvoir insaisissable, cause absolue et chimérique)[3]) hilft nichts. Tatsächlich ist der freie Wille des Neokritizismus von der bekämpften „Fiktion" des Indifferentismus nur insofern zu unterscheiden, als er noch indifferenter ist als der freie Wille des gewöhnlichen Indifferentismus. Dieser Tatbestand ist nur schlecht verhüllt durch die unexakte Darstellung, für die hier noch ein typisches Beispiel angeführt werden soll: „Der Wille erscheint nicht anders als in der Intervention eines motif automoteur".[4]) Die Frage, die im Mittelpunkte der „Psychologie" steht, ist eben diese: Was ist das letzte Bestimmende, was ist automoteur, Gründe und Motive oder der freie Wille? Eine konsequente, klare Entscheidung dieser prinzipiellen Frage, die mit der Frage der tatsächlichen unlösbaren Verknüpfung des Willens mit Gründen und Motiven nicht verwechselt werden darf, wird umgangen. Nur die indifferentistische Entscheidung dieser Frage wäre für R.s Philosophie der Freiheit verwendbar,[5]) aber gegen sie sträubt sich das wissenschaftliche Empfinden des Philosophen. Die Indifferenz mitten in der

---

[1]) Psych. II, S. 71. — [2]) Vgl. Monad. S. 42. — [3]) Psych. II, S. 68. — [4]) Psych. II, S. 72. — [5]) Vgl. Monad. S. 138: „volonté automotive."

Werkstatt der Vernunft ist im besonderen ganz ungeeignet, als Prinzip der Erkenntnis und als Grundlage der Gewissheit zu dienen. Und so bleibt denn diese grundlegende Untersuchung in einer Unentschiedenheit stecken, die mit den Forderungen der Kategorien der Distinction und Détermination und mit dem Anspruch auf den Ruhm durchaus logischen Verfahrens in bedenklichem Kontraste steht.

d) Die Freiheit und das Prinzip der Relation.

Noch bedenklicher ist die Kluft, die diese Freiheit von der relativistischen Grundlage des Neokritizismus scheidet. Alles ist relativ, zusammengesetzt, von Gesetzen beherrscht; die Welt ist eine Welt der Relationen und damit ein System von Gesetzen oder Funktionen. Das Unbedingte, das Absolute sind nichtige Götzen, die aus der Philosophie für immer verbannt werden müssen.[1]) Und nun baut R. selbst in dieser einzig realen Welt der Erscheinungen inmitten jeder freien Monade den Götzen einen Tempel! Denn die Freiheit, an die er glaubt, ist ein Absolutes, mag er's auch nur äusserst selten zugeben.[2]) Die Ausführungen, durch die er die Freiheit als mit dem Relativismus vereinbar erweisen will, sind durchaus unbefriedigend. „Die Freiheit setzt die Existenz von Antezedenzien voraus, diese bestimmen aber nicht die Tätigkeit des freien Willens, sie sind nur ihre Unterlage (soutien)".[3]) Damit ist Folgendes gemeint: 1. Die Freiheit findet sich nur in den höheren Organismen, diese müssen vorhanden sein, wenn es zu freien Akten kommen soll; die Ursache der freien Akte ist in diesem allgemeinen Sinne der Mensch.[4]) 2. Der freie Akt ist, sofern er in die durch Gesetze verknüpften Erscheinungen eingreift, durch diese Gesetze beschränkt. Aber dabei bleibt doch bestehen, dass es für R. im Begriff der freien Entschliessung liegt, wesentlich ursachlos, absolut zu sein.[5]) Wäre sie bedingt, relativ, so könnte R. unmöglich die Behauptung fest-

---

[1]) Log. I, S. 94—165. — [2]) z. B. Psych. II, S. 162. — [3]) Psych. II, S. 89. — [4]) a. a. O. S. 86. — [5]) a. a. O. S. 162. Mor. II, S. 567.

halten, der Wille könne auf Grund des nämlichen Bestandes von Relationen, auf Grund des nämlichen „soutien" ebensogut die entgegengesetzte Entscheidung treffen.

Der Neokritizismus ist stolz darauf, die „Substanzen" des philosophischen „Realismus" durch die Gesetze der Erscheinungen ersetzt zu haben,[1]) — und nun steht in seinem Mittelpunkt eine Freiheit, die aller Gesetzmässigkeit spottet! Wohl versucht R., die Freiheit selbst als Gesetz zu begreifen, als das höchste Gesetz, das die andern ebenso voraussetzt und überragt wie etwa das Gesetz des Lebens die physischen und chemischen Gesetze, als ein Gesetz, das nicht ist, sondern sich durch den Menschen schafft.[2]) Aber dieser Versuch, die Einheitlichkeit des Systems zu retten, kann nicht befriedigen angesichts der Fassung der Freiheit als einer von allen Motiven und Gesetzen unabhängigen Willkür. An vielen Stellen wird denn auch wenigstens erklärt, dass sich die Gesetze, nach denen der Wille sich bewegt, nicht fixieren lassen.[3]) Meistens aber gibt R. selbst zu, dass es sich bei freien Akten um eine Durchbrechung der Gesetze, um Ausnahmen von den Gesetzen, um „hiatus" der Gesetze, um Gesetzlosigkeit handelt.[4]) Was ist aber eine Gesetzmässigkeit, die überall — alle Monaden besitzen Spontaneität, also einen Grad von Freiheit — Ausnahmen zulässt, eine Kette von Erscheinungen, die nicht unveränderlich ist![5])

Die Freiheit in der R.schen Fassung bedeutet somit einen Widerspruch gegen die fundamentale These des Relativismus. Real ist nur das Relative, Bedingte, und doch soll die Freiheit, dieses Absolute, Unbedingte, einen hervorragenden Platz mitten in der Welt der Erscheinungen, der einzig realen Welt, innehaben. Real im eminenten Sinne sind die Gesetze, der Neokritizismus ist Nomismus,[6]) und doch ist die Freiheit, dieses für R. wahrhaftig eminent Reale, das Gegenteil der Gesetzmässigkeit. Und, was das Auffallendste ist: Diese Freiheit ist

---

1) Esq. II, S. 391. Dil. S. 55—98. — 2) Psych. II. S. 359f. Esq II, S. 394. — 3) z. B. Monad. S. 133. — 4) Esq. II, S. 379f. Psych. II, S. 365. 85. — 5) Vgl. z. B. Esq. II, S. 379. — 6) Année phil. 1898, S. 14.

der ausschlaggebende Faktor in den Entscheidungen der Instanz, die die allgemeinsten Gesetze alles Seins in sich fasst und durch ihre Gesetze das Sein bestimmt. Ist damit nicht die logische Grundlage des ganzen Systems gefährdet? Was sind die Kategorien und wo bleibt ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit, wenn die Operationen der Vernunft letztlich durch ein von allen Gesetzen unabhängiges Vermögen bestimmt werden?

Die Freiheitslehre des Neokritizismus ist Indeterminismus,[1]) und doch steht in der obersten Reihe der Gesetze alles Denkens und Seins nach R. die Determination! Erfahrbar, erkennbar ist die Freiheit nicht, das hat R. immer wieder zugegeben, ist sie doch das Gegenteil alles Determinierten, aber denkbar soll sie sein;[2]) man glaubt sich in Kant'sche Ausführungen versetzt! Für Kant ist die Freiheit selbstverständlich unerfahrbar, weil sie noumenal ist und weil das Gebiet der Erfahrung in seinem ganzen Umfang von dem Gesetze der Kausalität beherrscht wird. Aber die R.sche Freiheit mitten in der Erscheinungswelt müsste doch selbst erscheinen! Ferner: Eben R. hat den Kant'schen Unterschied zwischen denkbar und erkennbar prinzipiell verworfen: Ein Denken, das sich nicht den Kategorien unterwirft, ist so nichtig wie ein Sein, das nicht erscheint. Was R. angesichts des Freiheitsproblems in diesem Punkte inkonsequent macht, ist zweifellos sein mathematisches Vorurteil:[3]) Der Determinismus als Infinitismus, als Widerspruch gegen das „Prinzip der Zahl", ist für ihn das eminent Undenkbare; die Freiheit ist nur etwas „Unbegreifliches". Aber was ist undenkbarer: eine Gesetzmässigkeit, die ihrem Wesen nach mit den allgemeinsten Kategorien, der Relation und Determination, wie mit der Kategorie der Kausalität im Einklang steht und nur in ihren Konsequenzen zu einem Postulat führt, das sich einer Kategorie, der Kategorie der Zahl, nicht fügen will, — oder eine Freiheit, die schon ihrem Wesen nach nicht nur der für das Denken so einzigartig wichtigen Kategorie der Kausalität — denken ist bedingen

---

[1]) Esq. II, S. 379. Monad. S. 136. — [2]) Esq. II, S. 379. — [3]) Vgl. o. S. 37.

für R. wie für Hamilton[1]) —, sondern schon den genannten allgemeinsten Kategorien widerspricht?

Der Freiheitsbegriff des Neokritizismus legt in die Mauern des Systems eine Bresche, durch die nun ungehindert die Dinge an sich, die Noumena Kants wieder einziehen könnten. Diesen gegenüber hat R. mit den Grundsätzen seiner Logik Ernst gemacht — die Freiheit, der eigentliche Inhalt des II. Essai, steht mit der im I. Essai gegebenen kritischen Erkenntnislehre in schroffem Widerspruch. Das ist besonders schlimm für eine Philosophie, die für sich den Ruhm in Anspruch nimmt, durch dick und dünn den Forderungen der Logik, im besonderen des Satzes vom Widerspruch zu folgen.

Die Freiheit im Sinne R.s ist nicht nur ein Mysterium,[2]) sie sieht ein Wunder, das immer und immer wieder die Gesetzmässigkeit des Seins durchbricht. Ja, man möchte sie mit Fouillée[3]) ein Überwunder nennen; denn für den Relativisten, der ausser der durch Gesetze beherrschten Welt der Erscheinungen nichts Reales anerkennt, fehlt die transzendente Grundlage, auf die der „Realist" das Wunder zurückführt; die Akte der Freiheit sind aus einem Nichts geboren. Wunder und Wissenschaft schliessen sich aus: Als Philosophie der absoluten Freiheit macht sich der Neokritizismus die mit Stolz angefasste Aufgabe, die Philosophie „als Wissenschaft zu begründen", im Prinzip unlösbar.

e) Die Freiheit und die angewandte Moral.

Wie sich die absolute Freiheit mit den Prinzipien der theoretischen Philosophie R.s nicht verträgt, so stellen sich ihr auch auf dem Gebiet der angewandten Moral Schwierigkeiten entgegen, die hier noch kurz besprochen werden sollen.

Wir gedachten schon oben[4]) der Frage, ob man einen mehr als relativen Wert des Menschen auf die absolute Freiheit gründen könne. Nehmen wir sie einmal als real an: Ein Mensch, der seine Freiheit im Gange der Entschliessungen

---

[1]) Dil. S. 43. — [2]) Psych. II, S. 364. 366. — [3]) Mouvement etc. S. 168ff. Critique etc. S. 120ff. — [4]) S. o. S. 23 vgl. Psych. II, S. 367ff.

und Handlungen nicht aus dem Zustand der blossen Willkür herauszuführen, seinem Willen eine einheitliche Richtung, ein Gesetz aufzuzwingen sich bemühte, stände zweifellos auch nach R.s Urteil unter dem Menschen, der durch Tugend die Willkür beschränkt.[1]) Also kann es doch nicht die Willkürfreiheit sein, die dem Menschen die Krone aufs Haupt setzt.

Aber noch mehr! Indem die angewandte Moral eine Beschränkung der Freiheit durch die Tugend, durch das Laster und durch die Wirkungen der Solidarität anerkennt, scheint sie mir deutlich dem von R. aufgestellten Begriff der Freiheit zu widersprechen: Es ist nicht möglich, ein Vermögen zu beschränken, das in seinem Wesen und Wirken unabhängig ist, das selbst die Motive bestimmt, anstatt von ihnen bestimmt zu werden.

Fouillée macht darauf aufmerksam, dass bei diesem Freiheitsbegriff auch nicht mehr von Verantwortlichkeit geredet werden dürfe: Wie kann man von einem Menschen verlangen, dass er sich nach Gesetzen, nach Motiven richte, wenn es doch im Wesen des freien Willens liegt, dass er über den Gesetzen, über den Motiven steht?[2]) Ja, man möchte sagen, dass dann gerade der gegen das Gesetz Handelnde die Freiheit, die den eminenten Wert des Menschen ausmachen soll, am deutlichsten betätigt.

Auf weitere Bedenken gegen die R.sche Freiheitslehre werden wir im Folgenden noch zu sprechen kommen.[3])

2. Der Sündenfall und die Unsterblichkeit.

Zu den Thesen, die „das erste Gebiet der Gewissheit" ausmachen, gehört nach R. auch die, welche die Identität der Gesetze des Bewusstseins und der Gesetze der Welt behauptet.[4]) Der Glaube an die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein ist Bedingung und Voraussetzung aller Philosophie, mag sie's zugeben oder nicht. Wir „glauben, dass wir nicht be-

[1]) Mor. I, S. 192; vgl. Fouillée, Idée mod. etc. S. 217ff. — [2]) Vgl. Fouillée: Mouvement etc. S. 259ff. Idée mod. etc. S. 222. — [3]) S. u. S. 53f. 58ff. — [4]) Psych. II, S. 238f.

trogen werden", d. h. wir haben einen natürlichen, fundamentalen Glauben an das Gute, an eine Ordnung, eine Harmonie.[1]) Es muss Übereinstimmung herrschen zwischen den Gesetzen der Natur und den Gesetzen des Geistes, Wunsches und Willens, die ja auch zu den Erscheinungen gehören, sonst ist alle Philosophie hinfällig.[2]) Die Frage, ob die Disharmonien der Welt, die diesen Glauben illusorisch zu machen drohen, zu erklären sind, ob der Glaube an das Gute, an die Harmonie trotz der tatsächlichen Disharmonien gerettet werden kann, bedeutet somit eine Lebensfrage für die Philosophie.

Das Problem der „Kosmodicee" spezialisiert sich, wenn man es unter dem Gesichtspunkt der letzten Kategorien betrachtet, deren Allgemeingültigkeit durch die Erfahrung in Frage gestellt wird. Nehmen wir einmal, über R. hinausgehend, die Moralität in das Kategoriensystem auf, so könnten wir die Frage in folgende drei Unterfragen auseinanderlegen: 1. Wie behauptet sich die Finalität als Kategorie, als allgemeingültiges Gesetz gegenüber den Zweckwidrigkeiten, den Übeln? 2. Wie behauptet sich die Personalität als Kategorie, als konstantes Weltgesetz gegenüber dem Tode, der die Personen zu vorübergehenden Erscheinungsformen des Unpersönlichen zu erniedrigen scheint? 3. Wie behauptet sich die Moralität als Kategorie gegenüber den Tatsachen der empirischen Welt, die eine Befolgung des Sittengesetzes nicht nur so selten aufweist, sondern seine unbedingte und strenge Befolgung sogar unmöglich macht? Auf die Antinomie zwischen Tugend und Glück, die man hinzunehmen könnte, legt R. nicht soviel Gewicht wie Kant.[3])

Die drei angegebenen Fragen sind Fragen der philosophischen Welterklärung, nicht etwa bloss des praktischen Bedürfnisses; das Problem der Kosmodicee ist also nicht nur ein „moralisches" Problem, sondern in erster Linie ein Problem der theoretischen Philosophie, ein „logisches Problem".[4]) R. löst es durch die „Postulate" des Sündenfalls (chute) und

---

[1]) Monad. S. 145 ff. — [2]) a. a. O. S. 454. — [3]) Vgl. o. S. 27. — [4]) Vgl Monad. S. 454.

der Unsterblichkeit. Dass er diese „Postulate“ ebensowenig wie das der Freiheit blosse Postulate der praktischen Vernunft nennen dürfte, geht schon aus dem Gesagten hervor. Bei Kant liegt die Sache ganz anders: Da ist der Sündenfall eine Urschuld des intelligibeln Charakters, der Hang zum Bösen nicht ableitbar und bei der Kant'schen Fassung der Freiheit schlechterdings unerklärlich.[1]) Der Sündenfall liegt in der noumenalen Welt der praktischen Vernunft und hat mit der Welt der theoretischen Vernunft absolut nichts zu tun. Und die Unsterblichkeit hat in der theoretischen Philosophie Kants so wenig Boden, dass R. sich genötigt sieht, auch Kant zu den Impersonalisten zu zählen.[2])

Zum Nachteil der Klarheit hat R. der veränderten Sachlage in der Darstellung nicht genügend Rechnung getragen. Dafür, dass für ihn die These oder Hypothese des Sündenfalls nicht nur eine „moralische Wahrscheinlichkeit“ ist, ist schon dies ein Beweis, dass die endgültige Fassung dieser Hypothese, des sog. „vierten Postulates“,[3]) zum ersten Male in der 2. Ausgabe der „Principes de la nature“ auftritt. Die Hypothese des Sündenfalles ist zunächst eine naturphilosophische Hypothese: Durch die Verlegung des Sündenfalles vor den Weltnebel wird es R. möglich, auch die physischen Übel durch eine freie vorirdische Tat der geschaffenen Personen zu erklären. In den Zustand der vollen Harmonie des „monde primitif“, in dem die physischen Kräfte ganz und gar den Personen als Organe dienstbar waren, brachte der Stolz und die Ungerechtigkeit Verwirrung und Streit, die im Weltbrande, im Weltnebel den Ruin der ersten, vollkommenen Welt und die Entstehung einer zweiten, unvollkommenen Welt herbeiführten. So kühn diese Hypothese auch ist, sie ist eine Hypothese zur Erklärung der Welt, die sich in den Grenzen des Möglichen, in den Grenzen der wissenschaftlichen und philosophischen Gesetze hält und die sich darum nicht zu scheuen braucht, als Bestandteil der theoretischen Philosophie aufzutreten.

Ebenso steht es mit der Hypothese der Unsterblichkeit.

---

[1]) a. a. O. S. 525. — [2]) Dil. S. 215. — [3]) Vgl. Hist. S. 464.

Der Neokritizismus ist Personalismus; R. hat in seinen letzten Werken den Wunsch ausgesprochen, dass man sein System lieber als Personalismus denn als Neokritizismus bezeichne.[1] Die Kategorien werden im Abstrakten durch den Begriff der Relation, im Konkreten durch den persönlichen Geist zusammengefasst, in ihm allein werden die Relationen wahrhaft wirklich. Alle Objekte sind nur gegeben in der Vorstellung, ohne Bewusstsein aber gibt es keine Vorstellung. So ist die Person, die lebendige Einheit des Individuellen und Universellen, der wahre Ursprung und das oberste Ziel aller Existenz. Für den Relativisten kann es sich dabei nicht um „eine Substanz, welche denkt usw." handeln, sondern um ein Gesetz, um die Funktion des Bewusstseins, welche conditio sine qua non alles Vorstellens und damit alles Seins ist. Als „Doktrin der Gesetze", als „Nomismus" entspricht der Relativismus auch den moralischen Postulaten, die man oft zur Stützung des Substantialismus verwenden will, den Postulaten der Identität und Stabilität der Geistes- und Körperwelt. Es ist das Natürlichste von der Welt, zu glauben, dass die allenthalben zu konstatierenden Gesetze auch für die Zukunft ihre Geltung behalten. Ist also die Persönlichkeit das allerkonkreteste, man möchte sagen, das notwendigste Gesetz des Vorstellens und Seins, so ist der Glaube an die Unsterblichkeit nicht mehr bloss eine „moralische Wahrscheinlichkeit", sondern ein wahrhaft „vernünftiger Glaube", gegründet auf die Gesetze aller Realität, auf die Kategorien der Logik.

Fassen wir zusammen! Die Antwort, die die „Postulate" Sündenfall und Unsterblichkeit auf die Frage der Kosmodicee geben, lautet: Die Disharmonien der gegenwärtigen Welt, die Dissonanzen zwischen den Forderungen der Kategorien und den Tatsachen der Erfahrung erklären sich durch den Sündenfall der freien Monaden; die Disharmonien werden aber auch schliesslich einer grossen Harmonie Platz machen. Nun ist den Vorstellungsgesetzen der Finalität, Personalität und Moralität der Charakter der Allgemeinheit und Notwendig-

[1]) Vgl. Personnal. S. IV.

keit, der kategorische Charakter gewahrt, und der natürliche Glaube an das Gute, an die Harmonie, auf dem alle Philosophie ruht, ist gerettet. — Wir haben gesehen, dass diese Antwort 1. ein tiefes Bedürfnis aller Philosophie zu befriedigen bestimmt ist und dass sie 2. in der theoretischen Philosophie R.s ihre feste Grundlage hat. Die besagten „Postulate“ sind also nicht mehr bloss Postulate der praktischen Vernunft.

Die Hypothesen einer ersten und einer letzten Welt, zu deren Vollkommenheit unsere Welt in scharfem Kontraste steht, sind von R. mit einer Liebe behandelt, die auch seinem Stil Klarheit und Wärme, zuweilen dichterische Anschaulichkeit verleiht. Er befreit den Glauben von der Forderung, jene Welt als von dieser Welt wesensverschieden, als unräumlich, unzeitlich usw. zu denken. Die Kategorien, ja die wesentlichsten Naturgesetze herrschen dort wie hier. Dem Jenseits wird Luft und Licht und Inhalt wiedergegeben. Wieder ist es die Vereinheitlichung, die R.s Stärke ausmacht. Aber auch gegen diese grossartigen Gedanken und Hoffnungen erheben sich vom eigenen Boden des Neokritizismus gewichtige Bedenken.

Die einen menschlichen Organismus beherrschende persönliche, freie Monade ist nach R. eine von den persönlichen, freien Monaden der ersten Welt; sie macht hier auf Erden eine Zeit der Bestrafung und Prüfung, der Läuterung durch, um endlich, in einmaligem oder mehrmaligem diesseitigem Leben ausgereift, der Vollendung in der neuen, der vollkommenen Welt würdig und fähig zu werden. Nun wird nach R. die Einheit der Persönlichkeit wesentlich konstituiert durch die Funktion des Gedächtnisses: Wie lässt sich Identität einer irdischen Person mit einer vorirdischen behaupten, wo eben das, was die Identität konstituiert, die Erinnerung fehlt? Sein = Erscheinung = Vorstellung: Eine Identität, die nicht erscheint, nicht vorgestellt wird, ist nicht real.

Die Annahme des Sündenfalles soll das Kosmodiceeproblem lösen helfen: Du leidest zur Strafe für deine Schuld! Aber gehört nicht zu einer befriedigenden Rechtfertigung des Leidens als eines Strafleidens dies, dass der Leidende von

seiner Verfehlung eine Vorstellung hat? Ferner: Wie kann ein Mensch die durch den Tod unterbrochene Entwicklung in einem neuen diesseitigen Leben fortsetzen, wenn das Einheitsband des Gedächtnisses fehlt?

Nicht genug damit! Auch mit R.s Freiheitsbegriff lassen sich diese Gedanken nicht in Einklang bringen. R. führt in allen seinen Werken einen erbitterten Kampf gegen die Theorien des Fortschrittes.[1]) Dieser Kampf gilt nicht nur der evolutionistischen, fatalistischen Fortschrittslehre, sondern R. geht soweit, jedes „Gesetz des Fortschrittes" zu leugnen; nur „Fortschritte" erkennt er an. Und tatsächlich wird ihm die Annahme eines gesetzmässigen Fortschrittes durch die Fassung der Freiheit als einer über den Motiven stehenden Willkürfreiheit unmöglich gemacht. Wie stimmt nun aber diese folgerichtige Verwerfung eines Fortschrittsgesetzes mit R.s Glauben, dass wenigstens für einen Teil der Menschen die Zeit der irdischen Prüfung eine Zeit stetiger Annäherung an das sittliche Ziel sei?[2]) Allerdings zieht er auch die Möglichkeit in Rechnung, dass ein anderer Teil der Menschen sich dem Guten immer mehr verschliesse bis zur endgültigen Unfähigkeit zum Guten.[3]) Aber diese Annahme beseitigt den Widerspruch nicht, sie steht vielmehr selbst mit dem Freiheitsbegriff im Widerspruch. Hat der Mensch die unbedingte Fähigkeit, Motive zu rufen, so ist es ebenso undenkbar, dass er endgültig „dem Guten unassimilierbar"[4]) werde, wie es undenkbar ist, dass er den Zustand der Unfehlbarkeit erreiche. Der dazu erforderliche kontinuierliche Fortschritt in bonam oder in malam partem und das Enden der Linien in einem endgültigen Zustand, man möchte sagen, in einem character indelebilis, — beides ist unvereinbar mit dem Begriff der Freiheit: Das Vermögen der Contraria gibt dem „bösen" Menschen auf jedem Punkt seiner „Entwicklung" die Möglichkeit, sich zu bessern, wie es dem „guten" Menschen sogar noch in der vollkom-

---

[1]) Vgl. besonders Mor. II, S. 483—522 und das merkwürdige Buch „Uchronie". — [2]) Psych. III, S. 177ff. 219f. — [3]) Monad. S. 508. — [4]) a. a. O.

menen Welt die Unfehlbarkeit, die vollendete Tugendhaftigkeit[1]) unmöglich macht.

Die Möglichkeit eines mehrmaligen irdischen Lebens derselben Person glaubt R. annehmen zu müssen, weil sonst der Tod des Menschen, dessen Zeitpunkt von der sittlichen Entwicklung unabhängig ist, das volle Ausreifen der Persönlichkeit in unzähligen, vielleicht in den meisten Fällen verhinderte. Aber auch der Eintritt des erwarteten abermaligen Weltnebels ist keinesfalls an die Vollendung der Entwicklung der Menschheit gebunden. Durch die prästabilierte Harmonie ist die Frage nicht zu lösen:[2]) Wenn der Mensch frei ist im Sinne R.s, so kann, selbst wenn ein „endgültiger" status seiner Entwicklung denkbar wäre, eben nach den Prinzipien des Neokritizismus nicht nur kein Mensch, sondern nicht einmal Gott im voraus wissen, ob und wann seine Entwicklung im Guten oder im Bösen endigt.

3. Die Gottheit.

Das Prinzip der Zahl widerlegt nach R. den Determinismus und schafft dadurch Platz für den Glauben an die Freiheit;[3]) noch mehr leistet es für das „Postulat" der Gottheit: Wir sind gezwungen, eine erste Ursache der Erscheinungen anzunehmen. Die Schöpfung ist zwar „unbegreiflich", aber die gegenteilige Annahme ist sogar „undenkbar".[4]) Und da der Neokritizismus Repräsentationalismus, Personalismus ist, so muss er die erste Ursache als ein Bewusstsein vorstellen: Die Welt ist ein System von Gesetzen, der Plan ihrer Relationen kann nur in einem alle Gesetze umfassenden Bewusstsein existieren, und die Einheit der Gesetze, die Harmonie der Relationen weist auf die Einheit der Gottheit hin.[5]) R. hat die in den Essais bevorzugte polytheistische Hypothese schon in der Esquisse aufgegeben, und es liegt auf der Hand, dass er sich durch das tiefste Wesen seines Personalismus zu dieser Änderung veranlasst sehen musste.

---

[1]) Monad. S. 515. 519 vgl. auch oben S. 47f. — [2]) S. u. S. 58ff. — [3]) S. o. S. 33f. — [4]) Esq. II, S. 379. Dil. S. 276f. — [5]) Esq. II, S. 397ff. Monad S. 156. 461ff.

Im Einzelnen sind es neben dem Prinzip der Zahl, also der Kategorie der Quantität, und der Kategorie der Personalität die Kategorien der Finalität und, wenn wir so sagen dürfen, der Moralität, die das „Postulat" der Gottheit tragen: Ist die Finalität das grosse dynamische Gesetz der Welt, so muss sie der Grundthese des Personalismus entsprechend in einem Bewusstsein existieren;[1]) und die Bejahung der „souveränen kosmischen Realität des Sittengesetzes" bedeutet gleichfalls eine Bejahung der Existenz der Gottheit.[2]) Hätte R. die Moralität in seine Kategorientafel aufgenommen, so wäre damit für den sog. moralischen Gottesbeweis eine vom Standpunkt des Neokritizismus unerschütterliche Grundlage in einer apriorischen Synthese der Kategorien Finalität und Moralität gewonnen worden.[3]) Aber es macht hier sachlich keinen Unterschied, dass R. diese Erweiterung seines Kategoriensystems unterlassen hat: Sein Glaube an die Gottheit ruht nicht nur auf dem in der „Logique" gelegten Fundament, sondern ist ein wesentlicher Bestandteil, der Schlussstein seiner ganzen Philosophie, nicht mehr ein blosses Postulat der praktischen Vernunft, eine moralische Wahrscheinlichkeit.

Aber auch dieser letzte, krönende Teil des Gebäudes gibt zu mancherlei Bedenken Anlass. Ich erinnere zunächst an das, was oben[4]) über die sog. „Unbegreiflichkeit" eines ersten Anfanges und die „Undenkbarkeit eines aktuellen Unendlichen" gesagt wurde. Eine selbst unverursachte erste Ursache ist und bleibt mindestens ebenso undenkbar wie das Unendliche, weil denken = bedingen ist. Die Kategorie der Kausalität ist ein mindestens ebenso wesentliches Denkgesetz wie die der Quantität; es geht nicht an, ihren Geltungsbereich zugunsten des Prinzips der Zahl zu beschränken. Tatsächlich muss auch R. jenseits des „ersten Anfanges" etwas stehen lassen: Ursprung und Prinzip des göttlichen Bewusstseins, denen gegenüber er seine absolute Unwissenheit bekennt.[5]) Durchbricht er damit nicht doch die Grenze, die er mit dem

---

[1]) Psych. III, S. 246. 352. — [2]) a. a. O. S. 350. — [3]) Vgl. o. S. 32. — [4]) S. o. 37. — [5]) Esq. II, S. 400.

ersten Anfange gesetzt hat? Und nimmt er damit nicht selbst etwas als wirklich an, was er „absolut“ nicht kennen kann? Wie reimt sich das mit dem Prinzip: Sein = Vorstellung? Was hinter dem ersten Anfange liegt, müsste diesem den Gegnern gegenüber mit so grosser Schärfe geltend gemachten Gesetze entsprechend als ein Nichts betrachtet werden, — R. behandelt es aber als ein Etwas, nur als ein absolut dunkles Etwas. Wenn nun dieses Etwas den Denkgesetzen nicht mehr unterworfen ist, — was hindert, es als ein Absolutes, Unendliches anzusehen? Die Welt der Relationen taucht dann also hervor aus einem dunkeln Absoluten, der Tag ist das Kind der Nacht wie in der Theogonie Hesiods, die R. so gerne als Typus des bekämpften „Realismus“ hinstellt.[1]) Es ist eben auch R. nicht möglich, bei einem ersten Anfange stehen zu bleiben; das im Begriffe des ersten Anfanges liegende Verbot, über ihn fragend zurückzugehen, kann er selbst nicht befolgen. Das kommt daher, dass Kategorien vorhanden sind, die uns mit unwiderstehlicher Gewalt immer wieder nötigen, keine Grenze als letzte gelten zu lassen:[2]) Das sind neben der Kategorie der Kausalität die Kategorien des Raumes und der Zeit. Dieser Nötigung muss R. selbst nachgeben, so sehr er sich auch sträubt und so wenig er es auch zum Ausdruck kommen lässt. Sein Gott ist ein Halbabsolutes, ein nur Halbrelatives. Das, was dem System Einheit und Abschluss geben soll, die Annahme des Einen Gottes, der dem Verlangen nach einem ersten Anfang entspricht und als schöpferisches Bewusstsein die Realität der Kategorien und ihre Harmonie erklärt, durchbricht das System und zeigt seine Unzulänglichkeit: das Sein geht über das Gebiet der Relationen, der Vorstellungen hinaus.

Auf die Einheit Gottes weist nach R. die Einheit der Weltgesetze, die Harmonie der Kategorien. Nun sind allerdings durch R.s Freiheitslehre, durch die Hypothesen des Sündenfalles und der Unsterblichkeit die Disharmonien in dem S t o f f der Erfahrung erklärt und die Einwände, die von daher gegen die Annahme der Schöpfung durch Einen Gott erhoben

[1]) Vgl. Hist. S. 13. Dil. S. 193f. — [2]) S. o. S 35ff.

werden könnten, widerlegt. Aber anders steht es mit den Disharmonien, die wir zwischen den Kategorien selbst, also zwischen den apriorischen Formen der Erfahrung z. T. konstatiert haben und zum andern Teil nur anzudeuten brauchen, den Disharmonien zwischen den Forderungen der Kategorie der Quantität einerseits und den Forderungen der Kategorien des Raumes, der Zeit, der Kausalität andererseits, zwischen Kausalität und Personalität, Kausalität und Moralität und schliesslich mit der grossen Disharmonie zwischen der Gesetzmässigkeit alles Vorstellens und Seins überhaupt, insbesondere den Kategorien Relation, Determination und dem Gesetz der Kausalität, das nach R. alles Werden beherrscht, einerseits und der gesetzlosen, absoluten Freiheit andererseits, die trotzdem als Eigenschaft des Schöpfers allem Werden zugrunde liegt, insofern der erste Anfang eben unverursacht, frei ist, und als Eigenschaft der geschaffenen Wesen die Gesetzmässigkeit des Denkens und Seins immer wieder durchbricht. Dem Determinismus wird in dem von R. übernommenen „Dilemma" Lequier's dies entgegengehalten, dass die Tatsache des natürlichen praktischen Glaubens an die Freiheit und noch mehr die Tatsache der theoretischen Bejahung der Realität der Freiheit eine für den Deterministen unerträgliche Zwiespältigkeit der Natur bedeuten müsse, die alle Gewissheit untergrabe.[1]) Aber die Zwiespältigkeit, die wir im Fundamente des Neokritizismus nachweisen konnten, ist viel bedenklicher: Für den Deterministen handelt es sich um Widersprüche in einer ihrem Wesen nach unbewussten Natur, also nicht um Widersprüche im strengen Sinne, jedenfalls aber nur um Zwiespältigkeiten, die vielleicht durch Evolution überwunden werden; für den Personalisten dagegen bringen 1. die aufgedeckten Widersprüche eine fundamentale Zwiespältigkeit in das Prinzip und Ziel alles Erkennens und Seins, in das persönliche Bewusstsein, dieses höchste Gesetz der Welt, und für den Personalisten sind 2. die Widersprüche unüberwindbar, weil sie dem Gebiete des Apriorischen angehören.

[1]) S. o. S. 39.

Noch unbefriedigender als die Begründung des Glaubens an die Einheit des göttlichen Bewusstseins auf die angebliche Harmonie der Weltgesetze ist die Bestimmung des göttlichen Bewusstseins als eines universalen Bewusstseins. Kraft des neokritischen Prinzips der Identität von Realität und Vorstellung bedarf die Gesamtheit der Relationen zur Existenz eines universalen Bewusstseins, das eben die Gesamtheit der Relationen umfasst.[1]) Wie verträgt sich nun aber die behauptete Universalität mit der von R. so sehr betonten Beschränkung des göttlichen Wissens und Wollens durch die Freiheit der geschaffenen Wesen? Die Frage spitzt sich zu angesichts der These der prästabilierten Harmonie: Zwischen den Akten und Zuständen aller Monaden herrscht eine Korrespondenz, eine alle Relationen umfassende prästabilierte Harmonie, welche nach Verbannung der „realistischen" causae substantiales oder transitivae die Erklärung für die kausale Verknüpfung der Erscheinungen bietet.[2]) Diese „universale, von Gott prästabilierte Form des Gesetzes der kausalen Relativität" soll nun wohl in der „Anwendung" tiefgehende Veränderungen erfahren durch den freien Willen der Personen (und doch wohl auch durch die „Spontaneität" der niederen Monaden), aber „ihr wissenschaftlicher Begriff und ihre Natur" soll, „soweit es sich um die universale Ordnung der Dinge und die Entfaltung ihrer vorherbestimmten Funktionen handelt, dadurch nicht alteriert werden". Das Gebiet der Freiheit soll so beschränkt sein, dass gar wohl das Ziel der Schöpfung prädeterminiert sein kann, „mag geschehen, was da will".[3]) Es braucht kaum ein Wort darüber verloren zu werden, dass die These der prästabilierten Harmonie nur in ein deterministisches System passt; das wird durch die Unklarheit der zitierten Sätze nur bestätigt. Wie soll Gott Relationen vorherbestimmen, zu deren Wesen es gehört, nicht vorherbestimmt zu sein! Das schöpferische Bewusstsein, das als universales Bewusstsein die Realität des Universums als der Relation aller Relationen

---

[1]) Esq. II, S. 399f. — [2]) Année philos. 1898, S. 15 vgl. Monad. S. 18ff.
[3]) Monad. S. 25. 27. 149.

erklären soll, ist nichts weniger als universal, wenn es in allen geschaffenen Monaden, die ja nach der „Monadologie" alle einen Grad von Spontaneität oder Freiheit besitzen, eine Schranke findet.

Wie ist denn nun aber das freie Wirken der Monaden auf einander zu erklären? Prästabiliert können die auf freier Tätigkeit beruhenden Relationen nicht sein, kraft deren auf die freigewollte Veränderung der einen hin die andern sich entsprechend verändern. Soll das Harmoniegesetz nicht mitten im Relativismus einen Rest von „Realismus" darstellen, sollen auch diese Relationen nur als Vorstellungen in einem Bewusstsein Realität haben, so müsste angenommen werden, dass Gott in jedem einzelnen Fall die Relation bewusst herstelle. Aber angesichts eines solchen Occasionalismus erhöbe sich die neue Frage: wie wirkt das göttliche Bewusstsein, der göttliche Wille auf die Monaden? Soll der Neokritizismus nicht in Pantheismus umschlagen und will er auch hier ohne causae substantiales oder transitivae auskommen, so bliebe nur die Möglichkeit, das jedesmalige Eingreifen Gottes selbst als kraft eines Harmoniegesetzes wirksam zu denken, das dann seinerseits in keinem Bewusstsein existierte, somit etwas Realistisches, Absolutes darstellte und ohne Erklärung bleiben müsste. Die Welt der Relationen würde wieder überragt und beherrscht durch ein Absolutes.[1])

Und noch einmal droht das totgesagte Absolute das System zu durchbrechen: R. versichert immer wieder, dass auch das göttliche Bewusstsein den Kategorien unterworfen sei; andererseits ist ihm Gott selbst der Schöpfer der Gesetze, also in erster Linie der Kategorien, er umfasst (embrasse) sie.[2]) Diese beiden Thesen sind unvereinbar, und jede für sich öffnet dem Absoluten die Tür: Ist selbst das höchste Bewusstsein den Kategorien unterworfen, so sind diese absolut, insofern sie ihre Realität nicht in und mit, sondern vor und über den durch sie beherrschten Vorstellungen, über dem ganzen Gebiet der Relationen haben. Ist aber Gott der freie Schöpfer der Kate-

[1]) Vgl. Année philos. 1898, S. 38 ff. — [2]) Monad. S. 150 ff. 461.

gorien, „umfasst“ er sie, so kann er nicht wieder von ihnen umfasst und beherrscht sein, dann steht er erhaben über allen Relationen und ihren Gesetzen, dann ist er selbst absolut. Dann geht es auch nicht mehr an, ihm mit R. auf Grund der Kategorien die bekannten Eigenschaften der Unendlichkeit abzusprechen.

Schlussergebnis.

Das Ergebnis unserer Untersuchung lässt sich unter zwei Gesichtspunkten fixieren:

1. Der Neokritizismus R.s stellt sich in seinen Prinzipien als eine Vereinheitlichung des Kant'schen Kritizismus dar. Die Beschränkung alles Denkens und Seins auf das Gebiet der Vorstellungen, der Erscheinungen, der Relationen, die Verwerfung der Noumena und alles Absoluten macht diesen phänomenalistischen Kritizismus zu einem originalen System. Aber zum Schaden der Klarheit kommt diese prinzipielle Vereinheitlichung an vielen Punkten nicht zu ihrem Recht: R. behält kantische Termini und Unterscheidungen bei, denen er durch die Verwerfung der Noumena Inhalt und Berechtigung geraubt hat. So ist die Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft und die Wertung der letzteren ein störendes, ja irreführendes Überbleibsel des dualistischen Kritizismus. Für R. ist die theoretische wie die praktische Vernunft auf die Welt der Relationen beschränkt. Die Vernunft, ob theoretisch oder praktisch, ist das Vermögen der Kategorien, der höchsten Gesetze alles Vorstellens und Seins. Wie die Finalität und Personalität, so hätte R. folgerichtig nach den als missglückt erwiesenen Versuchen, die Moralität zu deduzieren, und angesichts der Unmöglichkeit, den kategorischen Imperativ in der Kant'schen Bedeutung zu übernehmen, auch die Moralität in sein Kategoriensystem aufnehmen müssen; erst dann wäre der Dualismus auch auf diesem Gebiete so überwunden, wie

es die Prinzipien des Neokritizismus verlangen. Und was R. mit dem Scheine eines orthodoxen Kantianismus als Postulate der praktischen Vernunft, als moralische Wahrscheinlichkeiten bezeichnet, das sind notwendige, wesentliche Bestandteile seines prinzipiell einheitlichen Systems. Die von uns in der Einleitung angeführten Sätze R.s entsprechen wohl dem Standpunkte des Kritizismus, aber nicht mehr dem Standpunkte des Neokritizismus. Die Freiheit, die im ganzen Gebiet der reinen theoretischen Vernunft Kants keine Stelle finden konnte, wird zum Prinzip der Erkenntnis und zur Grundlage der Gewissheit und erobert damit die Stellung eines Prinzips der theoretischen Philosophie, wie sie andererseits eine notwendige Voraussetzung, nicht erst ein Postulat der Moral der kategorischen Verpflichtung darstellt. Auf dem aller Philosophie, ja allem Vernunftgebrauch zugrunde liegenden Glauben an das Gute, an die Harmonie, spezieller auf dem natürlichen Glauben an die Geltung der Kategorien der Finalität, der Personalität und, wie ich glaube, im Sinne R.s hinzufügen zu können, der Moralität ruhen die Hypothesen des Sündenfalles und der Unsterblichkeit, die im übrigen notwendige Bestandteile der philosophischen Welterklärung ausmachen. Auf der nämlichen Basis erhebt sich der Glaube an die Gottheit; im besonderen wird dieser noch gestützt durch die Kategorie der Quantität, die die Annahme eines ersten Anfanges alles Seins, also einer Schöpfung, zur logischen Notwendigkeit macht. Ja, an die Realität der Gottheit als des obersten, des universalen Bewusstseins glauben heisst nichts anderes als die grundlegende These des Neokritizismus bejahen: das Universum als die Einheit der Erscheinungen oder Vorstellungen ist undenkbar ohne die Existenz eines einheitlichen, universalen Bewusstseins.

Wohl sind diese „Postulate“ Gegenstände des „Glaubens“, aber dadurch verlieren sie nichts von ihrer Bedeutung und Gewissheit; denn alle philosophische Gewissheit ruht nicht auf Evidenz, sondern auf einem „vernünftigen Glauben“.

2. Der Neokritizismus hat als Versuch einheitlicher Welterklärung, als Versuch, der Philosophie der Antinomien durch

strenge Befolgung des Satzes vom Widerspruch ein Ende zu machen, den Anspruch auf den Ruhm der prinzipiellen „Wissenschaftlichkeit“, mag auch in der Einzelausführung gar vieles schon vom Standpunkt der Logik zu beanstanden sein. Aber ist der Versuch im Grossen gelungen?

Die Freiheit hat sich uns in der R.schen Fassung nicht nur als nicht genügend begründet und als ungeeignet erwiesen, für Erkennen und Handeln als Grundlage zu dienen, — sie ist als ein nur schlecht verhülltes Absolutes mit den Prinzipien des Neokritizismus unvereinbar. Unvereinbar ist sie auch mit der behaupteten Universalität des göttlichen Bewusstseins und mit der prästabilierten Harmonie, speziell mit dem „Postulat“ der Unsterblichkeit in der neokritischen Fassung. Und der Begriff der Gottheit ist auch nicht vor der „Befleckung durch das Absolute“ bewahrt. So kehren die Antinomien, denen R. kraft der Prinzipien seiner Logik zu entrinnen glaubte, wieder und verderben das stolze Werk. Ja, in der Logik selbst fanden wir die Wurzel des Übels: die Kategorien selbst, die apriorischen Gesetze alles Vorstellens und Seins, fügen sich in ihren logischen Konsequenzen nicht dem Verlangen nach Widerspruchslosigkeit; die Antimonien ruhen auf apriorischer Grundlage, so gut wie das Prinzip der Zahl, dem R. willkürlich eine einzigartige Bedeutung zuspricht. Es ist also unbillig, „im Namen der Logik“ allem, was sich nicht in das Prokrustesbett des Satzes vom Widerspruch hineinzwängen lässt, die Realität abzusprechen. Dass es auch für R. unmöglich ist, beweist unsere Untersuchung: der Neokritizismus kann nicht halten, was er versprochen hat.

R. sagt einmal, Kant, der philosophische Kolumbus, habe, nur noch ein paar Meilen von der neuen Welt entfernt, Schiffbruch erlitten;[1]) er glaubt, die Entdeckungsfahrt mit mehr Glück wiederholt zu haben. Aber wir haben gesehen, dass auch der Neokritizismus die Antinomien nicht beseitigen kann, dass er sich unfähig zeigt, eine einheitliche, durchaus widerspruchslose, eine „wissenschaftliche“ Welterklärung zu geben. Wer

---

[1]) Psych. III, S. 134 vgl. S. 158.

seinem Fahrzeug mehr zutraut, als es leisten kann, und dennoch mit einer einzigen Fahrt die ganze Welt der philosophischen Wahrheit zu entdecken sich anheischig macht, wird Schiffbruch erleiden und weniger entdecken als der, welcher in klarem Bewusstsein der Grenzen menschlichen Könnens auf zwei verschiedenen, ihren bescheideneren Aufgaben gewachsenen Fahrzeugen und auf zwei verschiedenen Wegen die Reise unternimmt, von zwei verschiedenen Seiten das Land erreicht oder auch nur von ferne erschaut und sich mit den beiden Bildern begnügt, so unvereinbar sie ihm auch scheinen müssen. Das schliessliche Scheitern des prinzipiell einheitlichen Versuches R.s spricht für das Recht der prinzipiell dualistischen Philosophie Kants. R. hat in seinen sehr bedeutsamen philosophiegeschichtlichen Untersuchungen alle hervorragenden Systeme als Erscheinungen der zwei grossen philosophischen Standpunkte, des realistischen und des relativistischen, erfasst, zwischen denen jeder Denker sich zu entscheiden habe. Lange hatte er selbst an die Möglichkeit geglaubt, These und Antithese nebeneinander als wahr anzunehmen; schliesslich aber hat er diese Möglichkeit entschieden verneint: Entweder — oder, kein Sowohl — als auch! Aber sollte nicht auch die von R. so oft betonte Tatsache, dass der Streit zwischen Realismus und Relativismus auf Erden nie enden wird und nie enden kann, ein Zeichen dafür sein, dass auf beiden Seiten ein Teil der Wahrheit erfasst wird, deren Ewigkeit den beiden Standpunkten in gleicher Weise irdische Unvergänglichkeit verleiht, dass also auch der folgerichtigste Relativismus eben um seiner Folgerichtigkeit willen nie die ganze Wahrheit erfassen würde? Dann stellen die beiden möglichen Wege philosophischer Erkenntnis Parallelen dar: wir wagen, trotz aller Widersprüche zu hoffen, dass sie sich in der Unendlichkeit zusammenfinden.

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Karl Feigel, evangelischer Konfession, wurde am 24. November 1875 zu Altenkirchen in der Rheinpfalz geboren als Sohn des Pfarrers Friedrich Feigel, jetzt in Pirmasens, und seiner Ehefrau Elise, geb. Lipps. Von meinem Vater bis Obertertia vorbereitet, besuchte ich 1887—1891 das Gymnasium Saargemünd und 1891—1892 das Gymnasium Zweibrücken; hier bestand ich im Juli 1892 die Reifeprüfung. Von Michaeli 1892 bis Michaeli 1896 studierte ich in München, Halle und Tübingen Theologie und Philosophie. Im November 1896 bestand ich das erste theologische Examen in Speyer, absolvierte im Sommer 1897 einen sechswöchigen Seminarkurs in Weissenfels und bestand im März 1898 das zweite theologische Examen in Magdeburg. Von Oktober 1898 bis Oktober 1900 war ich Mitglied des Kgl. Predigerseminars zu Wittenberg. Darauf als kommissarischer Hilfslehrer am Kgl. Gymnasium Graudenz tätig, bestand ich im Februar 1901 das Oberlehrerexamen zu Halle und im Februar 1902 eine Erweiterungsprüfung zu Königsberg. Seit Ostern 1902 bin ich Oberlehrer am Realgymnasium Duisburg.

Während meiner Studienzeit besuchte ich die Vorlesungen und Seminare der Professoren Beyschlag, M. Carrière, B. Erdmann, Gottschick, E. Haupt, M. Kähler, E. Kautzsch, J. Köstlin, Loofs, J. Ranke, W. H. v. Riehl, Rothstein, Stumpf, Uphues. In Wittenberg nahm ich an den theologischen und pädagogischen Kollegien und Übungen bei Superintendent D. Quandt, Professor D. Reinicke und Professor Schmidt teil. Allen meinen hochverehrten Lehrern bin ich zu grossem Danke verpflichtet.